Phil. sp. 28 n.

Ancillon

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36611035220014

<36611035220014

Bayer. Staatsbibliothek

Ueber

Glauben und Wissen

in der

Philosophie.

Ein Versuch

von

Friedrich Ancillon.

Δὸς μοι ποῦ ςῶ.

Berlin,

verlegt bei Duncker und Humblot.

1824.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
…sbibliothek
…nchen

Inhalt.

		Seite
I.	Philosophie . . .	1
II.	Philosophischer Glaube . .	31
III.	Philosophisches Wissen . . .	59
IV.	Religion	86
V.	Moralische Freiheit . . .	109
VI.	Das Unendliche; Sehnsucht nach demselben	131

Vorwort.

Als, vor einigen vierzig Jahren, Jacobi vom Glauben in der Philosophie sprach, erhob sich gegen ihn ein gewaltiges Geschrei von Leuten, die theils ihn mißverstehen wollten, theils ihn wirklich mißverstanden.

Die Zeit war im Ganzen dem Glauben nicht sehr günstig. Man glaubte zu sehr an sich selbst, um an etwas Anderes zu glauben. Unter dem Namen „Aufklärung" hatte man einen winzigen, anmaßenden Verstand auf den Thron gesetzt. Die Vernunft, und noch mehr das Gemüth, mußten vor ihm verstummen. Man wollte nur das annehmen, was man nicht allein beweisen, sondern begreifen und verstehen konnte. Die übersinnliche Welt blieb dem Menschen

verschlossen, und ging für ihn durch diesen unseligen Hang verloren. Das Christenthum sank von seiner göttlichen Höhe in die gemeine Verstandeswelt herab. Man trachtete, es mit einer gewissen Aftervernunft in Einklang zu bringen, verkannte, läugnete, oder verfälschte sein erhabenes, geheimnißvolles Wesen, und wähnte, viel für dasselbe gethan zu haben, wenn man ihm nicht allen Werth absprach, und ihm den Stempel des Gemeinnützigen aufdrückte. Mit dem Ehrennamen „Blindheit" brandmarkte man jeden Glauben. Als sich nun vollends das Wort in der Philosophie vernehmen ließ, entstand ein allgemeines Aergerniß. Auch viele der Besseren meinten, Jacobi wolle der Vernunft Hohn sprechen, oder seinen Scepticismus unter einer verehrten Firma verbergen. Allein die Sache verhielt sich ganz anders.

Jacobi's Standpunct in der Philosophie war ein höherer, als derjenige, den

auch die größten seiner Zeitgenossen eingenommen hatten. Sein durchdringender Scharfsinn, und sein nüchterner, unbefangener Verstand ließen ihn frühe die Blößen und die Unhaltbarkeit mancher Systeme entdecken, welche in den Augen ihrer schwärmerischen Anhänger allein wahr, allein seligmachend und der Ewigkeit trozzend erschienen. Vermöge einer Art von philosophischen Divination sah er die Philosophien, die sich aus der Kantischen entfalten und entwickeln würden, voraus, und verkündete ihr ephemeres Daseyn, so wie er ihre Phasen und eigenthümlichen Formen errieth und bezeichnete. Er ging mit dem reflectirenden Verstand, mit der deducirenden und schließenden Vernunft, so weit, wie man mit ihnen nur immer gehen kann, aber eben deswegen erkannte er ihre enge Sphäre, ihre unübersteiglichen Grenzen, klarer und bestimmter als irgend Einer. Sein tiefes und reichhaltiges Gemüth erlaubte

ihm nicht, an Wahrheiten zu zweifeln, die aus dem inneren Wesen der Menschheit hervorgehen, so wie sie allein ihrer Würde entsprechen. Aber da er an dem Erfolg einer jeden Demonstration, um dieselben zu beweisen, verzweifelte, so blieb ihm nichts anders übrig, als ihnen eine unmittelbare Evidenz und Gewißheit zuzuschreiben, und sich unter die Fahne des Glaubens, als Gegensatz der Demonstration, sicher zu stellen.

Vielleicht hätte er sich unumwundener aussprechen, seine Ansicht gründlicher und vollständiger in ihrem Zusammenhange entwikkeln, und so mancher Einwendung vorbeugen können. Vielleicht hat er auch ein gewisses System gar zu sehr herausgestrichen, und Unrecht gehabt, es als das unübertreffbare Meisterstück der Demonstration, das Höchste dieser Art zu philosophiren, aufzustellen, da doch dieses System (obgleich es in Hinsicht seiner kunstmäßigen, unerbittlichen Consequenz vor allen Bewunderung verdient),

in Hinsicht seiner Grundlage, vor allen denen, die von Begriffen ausgehen, nichts voraus hat.

Nach ernstem Eindringen in die philosophischen Systeme, so weit es meine geringen Kräfte mir gestatteten, bin ich auf die Bahn zurückgeworfen, die Jacobi, wo nicht gebrochen und zurückgelegt, doch angedeutet und bezeichnet hat. In wie fern ich mit ihm in den Resultaten zusammentreffe, aber im Gange der Ideen von ihm abweiche, wird folgender Versuch zeigen. Daß ich vermöge meiner Individualität diesen Weg betreten haben würde, wenn Jacobi auch nie vom Glauben in der Philosophie gesprochen hätte, kann ich mit Wahrheit behaupten.

In der vorliegenden Schrift gehet mein ganzes Streben dahin, nicht der Vernunft etwas entgegenzusetzen, noch weniger im Gebiete der Philosophie etwas über sie zu setzen, sondern die Vernunft höher zu stel-

len als alle Vernunftschlüsse, dieselbe nicht als ein bloßes Kunstwerkzeug, sondern als ein schaffendes Vermögen zu betrachten, und somit zu verhindern, daß uns gegebene Urwahrheiten von abgeleiteten Wahrheiten verdunkelt, geschwächt, oder gar verdrängt werden.

Manche werden finden, daß die Resultate meines Forschens zu positiv ausgedrückt sind; Andere, daß ich über viele wichtige Puncte mich zu negativ äußere, und mehr Fragen als Antworten aufstelle. Beides fließt aus derselben Quelle. Beides beruhet auf der Ueberzeugung, daß dem Menschen übersinnliche Wahrheiten gegeben sind, und daß, wo diese Offenbarung aufhört, er nichts anders thun kann, als bescheiden und demüthig zu schweigen.

Die Vernunft vermag nicht viel in der übersinnlichen Welt; aber sie vermag Etwas, und dieses Wenige kann man ungestraft weder läugnen noch verkennen. Sie genügt

zwar den geistigen Bedürfnissen und den übersinnlichen Wünschen des Menschen in ihrer beschränkten Wirksamkeit nicht, aber sie läßt ihn auch in dieser Hinsicht nicht ganz unbefriedigt. Sie erfindet, erschafft, und entdeckt eigentlich nichts, sondern sie spricht nur das aus, was ihr inwohnt, und offenbart nur, was Gott selbst in sie niedergelegt hat; aber sobald sie sich dessen bewußt wird, spricht sie es mit einer Gewalt aus, die den Vernunftglauben erzeugt, ein Glaube der jedem anderen Glauben vorangehet und demselben zum Ausgangs- und Stützpuncte dient. Wie könnte man an das Wort Gottes glauben, wenn man nicht schon glaubte, daß ein Gott sey?

Man hat lange mit der Aftervernunft Unzucht getrieben, aber deswegen muß man nicht mit der wahren Vernunft einen rechtmäßigen Umgang zu pflegen, vermeiden. Ihre Grenzen muß sie freilich weder vergessen noch überschreiten, und wenn sie es

wagt, muß sie in dieselben zurückgewiesen werden. Aber so lange sie sich innerhalb ihrer Sphäre hält, verdient sie auch in Glaubenssachen alle Achtung und alle Ehre. Trotz einem gewissen Vornehmthun, trotz der Acht die man gegen sie aussprechen würde, bliebe die Vernunft dieselbe, und die Nemesis, ihre Verächter und Verläumder treffend, würde nicht ausbleiben.

Wenn man der Vernunft den Stab bricht, und ihr alles Vermögen, zu den Existenzen und der Realität zu gelangen, abspricht, sollte man doch nie vergessen, daß die Vernunft allein ein solches Verdammungsurtheil fällen kann. Es wäre aber mindestens sonderbar, wenn sie nur vermögend wäre, ihr eigenes Unvermögen zu beweisen und zu verbürgen, daß sie nur dann Glauben verdienen sollte, wenn sie behauptete, daß nichts Glauben verdiene, und wenn sie nur Kraft zum Selbstmorde hätte.

I.

Philosophie.

Bei allen Völkern, und zu allen Zeiten, sind die Philosophen von den dunkeln Gefühlen und Anschauungen ausgegangen, welche die äußeren Gegenstände, uns unbewußt, in uns niederlegen, oder die aus unserm Innern hervorgehen. Diese Thatsachen haben sie gesucht deutlich aufzufassen und bestimmt auszudrücken, dieselben zum Bewußtseyn zu erheben, und dieselben deutlich zu wissen.

Der Mensch legt diese Ur-Thatsachen, die sich vom ersten Athemzuge an allmählich in ihm entwickeln, ohne daß er es bemerkt, und ohne daß er eigentlich um sie weiß, in die Sprachen nieder; so bildet sich in ihm die Wurzel alles Wissens, so sammlet er einen Schatz von Thatsachen, so crystallisirt sich die Grundlage seiner künftigen Forschungen. Wenn dann der philosophirende Verstand erwacht, bemächtigt er sich dieser todt liegenden Vernunft,

um sie durch seine Bearbeitung zu einer lebendigen thätigen Vernunft zu erheben, und an sie alles anzuknüpfen.

Die ganze Geschichte der Philosophie beweiset, daß einerseits man nicht eingesehen hat, daß alles sich in derselben um die Existenzen drehe, und andererseits, daß, um dieselben sicher aufzufassen, alles auf Ur-Thatsachen des Bewußtseyns ankomme. Daher haben sehr Viele, seit dem Anbeginn des Erwachens der Vernunft, in den Vorhallen der Untersuchung verweilt, ohne in das innere Heiligthum einzudringen; sie haben sich mit den Verzierungen des Tempels statt mit dessen festerer Begründung beschäftigt, oder, an den Knospen des Baums sich ergötzend, höchstens mit seinen Früchten sich begnügend, sich wenig um seine Wurzel bekümmert. Mehrere haben wohl gefühlt, daß die Wurzel der Wissenschafen die Hauptsache sei, daß so lange dieselbe nicht gefunden wäre, und sich nicht aus der Tiefe der Wesen die Realität der Existenzen offenbare, alles nur Spielwerk oder eine willkührliche Annahme, ein angemaßter, aber nicht ein rechtmäßiger Besitz sei; und sie sind an das große, wichtige Problem mit Ernst und Wahrheitsliebe gegangen. Allein die Meisten haben einen falschen Weg eingeschlagen. Indem die Einen die sinnlichen Anschauungen für die einzigen Quellen der Realität angesehen, und behauptet haben, es gebe keine andern

Wesen als die sinnlich erscheinenden, und sie wären gerade so, wie sie uns erschienen, haben sie dem Materialismus das Wort geredet, oder vielmehr ihn auf den Thron gesetzt. Indem die Andern, von Begriffen ausgehend, ohne dem Ursprunge und der Natur derselben nachzuspüren, das Seyn, ohne alle Beimischung von Schein, zu erkennen und zu beweisen gewähnt haben, benahmen sie der Vernunft ihre eigenthümliche Grundlage, und verkannten ganz ihr Wesen. Ihr feiner, geistiger, selbstständiger Rationalismus war nichts anders, als eine kunstvolle Zusammensetzung selbst geschaffener oder willkührlich angenommener Elemente.

Dieses ist der Fehler aller und jeder systematischen Metaphysik. Eine solche ist immer nur eine Art Mathematik der Eigenschaften, der Wesen und der Formen des Verstandes, wie die eigentliche Mathematik die Metaphysik der Größen und der Formen des Raumes ist. In beiden construirt man, und erschafft die Wesen, und ziehet hernach aus ihnen, was man in sie niedergelegt hat. Was der Raum für den Geometer, das ist die Wesenheit für den systematischen rationalistischen Metaphysiker. Der Raum, in welchem der Geometer sich bewegt, indem er begrenzend und gestaltend verfährt, ist ein leerer Raum. Er setzt in denselben den Punct und die Linie, und folgert daraus das Unendliche. Der Begriff der We-

senheit und der Existenz, von welchem der rationalistische Metaphysiker ausgehet, ist auch ein leerer, in welchen man, obgleich hier weder frei noch willkührlich verfahren werden kann, Existenzen setzt, und glaubt, sie aus den Begriffen erwiesen zu haben. In der Mathematik dienen zur Grundlage des Gebäudes selbst gemachte Definitionen, die um so wahrer sind, als die Wesen, welche sie aussprechen, auch selbst gemachte sind. Eine Philosophie, die eben so zu Werke gehet, setzt vielleicht in ihrem Urheber eine große Kraft des Verstandes voraus, allein sie enthält nichts positives, und bewährt keine einzige Existenz. Sie ist ein reines Spinngewebe; wie dieses, ein kunstvolles Gewebe; wie dieses, ein höchst lockeres und leicht zerstörbares; wie dieses, ein Gewebe, welches aus der eigenen Substanz des ihm inwohnenden Thieres gezogen ist. Man kann und soll in einem solchen Werke nur ein Kunstwerk sehen. Unstreitig muß der Urheber eines solchen es verstehen, und sich selbst verstehen, denn er muß als Künstler wissen, wie er es zu Stande gebracht, was er damit gewollt, und aus welchen Elementen er es zusammengesetzt hat; allein er verstehet und begreift deswegen nicht besser das Weltall, und erfaßt noch keine Existenzen.

Zu diesem Wahne hat die Verwechselung der Logik mit der Metaphysik auch sehr viel beigetra-

gen, obgleich die erstere nur die Formen des Denkens, die andere die Materie desselben betrifft, und sie also eigentlich mit einander nichts gemein haben.

Die Logik ist die Arithmetik des Verstandes. Sie wäre im strengen Sinn des Worts noch wahr, wenn es auch keine Gegenstände gäbe. Welches auch der Ursprung, welches die Realität der Subjecte und der Prädicate, der allgemeinen Sätze und der besondern, der Begriffe und der Individuen seyn mögen, wird es doch immer wahr bleiben, daß wir sie nur nach gewissen Regeln bilden, verbinden und trennen können. Die Logik ist nichts anderes, als der Inbegriff dieser Regeln.

Dieses verkennend, hat man die Logik und die Metaphysik vermischt, und beide haben durch diese Vermischung verloren und gelitten. Bald hat man die Logik für die Metaphysik genommen. Man besaß die ersten Bedingungen des Denkens, des Urtheilens, der Vernunftschlüsse, und bildete sich ein, man besäße mit ihnen die Wesen, auf welche sie angewendet werden können und die Realität dieser Wesen. Bald hat die Metaphysik es versucht, die Logik nach ihren Bedürfnissen und Grundsätzen umzumodeln. Diese Versuche haben zu nichts anderem geführt, als die Natur der Logik zu verändern, und ihr die Ungewißheit der Metaphysik mitzutheilen.

Eine jede Philosophie, wenn sie anders einen festen Ausgangs- und Stützpunct haben will, muß vom Menschen ausgehen, denn im Menschen findet sich entweder der Spiegel der Existenzen, oder der Grund der Existenzen, oder die Norm der Existenzen. Sind uns die Existenzen in der äußeren und durch die äußere Welt gegeben, kommen sie von außen, so kennen wir sie nur vermittelst unserer Vorstellungen, und weil das Wesen sich in uns abspiegelt. Sind die Existenzen uns in unserem Innern offenbaret, fassen wir dieselben vermittelst einer intellectuellen Anschauung auf, so ist der Mensch und der Mensch allein die Grundlage aller unserer Erkenntnisse, und der Ausgangspunct der Wissenschaft. Sind die Elemente der Existenzen uns von den Sinnen gegeben, verwandeln wir vermöge der Reflexion, oder durch die Anwendung der Ur-Formen und der Ur-Fähigkeiten der Seele, diese Elemente in Realitäten, so treten wir nie aus uns selbst heraus. Wenn wir also eine sichtbare Welt annehmen und an eine unsichtbare glauben, so ist es immer, weil wir dieselbe in uns wahrnehmen, oder weil wir in uns die Mittel oder die Gründe, zu derselben zu gelangen, vorfinden. Indem wir uns über uns selbst erheben, stützen wir uns doch auf uns selbst. So umfassend und groß auch die Sphäre seyn mag, die wir um uns zeichnen, so ist es immer

auf uns selbst, daß wir die eine Spitze des Zirkels, dessen wir uns bedienen, um den Umfang des Kreises zu bestimmen, ruhen lassen.

Die Philosophie gehet also von der Menschheit aus, so wie sie sich an die ganze Menschheit wendet und richtet. Dieses thut sie, indem sie ihr Gebäude auf die menschliche Natur errichtet und begründet. Allein es wäre ein Irrthum, zu glauben, die menschliche Natur, zumal in ihren feinsten Verzweigungen, oder in den Tiefen ihres Wesens und in ihrer reichhaltigen Fülle erfaßt zu haben, indem man sich an das hält, was die Masse des Menschengeschlechts, oder die gewöhnlichen gemeinen Menschen darbieten und offenbaren. Die Menschheit erscheint uns in ihrem ganzen Umfange und in ihrer Vollendung, in den auserwählten Naturen, die sich durch eine seltene Harmonie des Geistes, des Gemüths und des Charakters über die Menge erheben, und in jeder Hinsicht die Zierde und der Stolz ihres Geschlechts sind. Die menschliche Natur, in den Meisten gebunden, verstümmelt oder mindestens in schwachen Abdrücken erscheinend, entfaltet sich nur vielseitig und in voller Pracht in den Heroen des Denkens, Empfindens und Handelns. Was in allen Menschen sich vorfindet und Allen gemein ist, findet sich auch in Diesen, aber was Diese auszeichnet, ist den Andern fremd, obgleich es zur menschlichen Natur gehört. Die er-

steren offenbaren uns die menschliche Natur weit besser, als es Tausende und abermals Tausende gewöhnlicher Menschen thun würden. Sie sind zwar, in einem gewissen Sinn, Ausnahmen von der Regel, aber da sie nicht zu den Anomalien gerechnet werden können, so müssen sie unter eine höhere Regel begriffen seyn, und sind es in der That. Man lernt besser die Grundsätze und die Natur des Wahren, die Geheimnisse des menschlichen Gemüths und die Tiefen der Existenz, vermittelst der Offenbarungen und der Fulgurationen des sich selbst bewußten, oder sich unbewußt wirkenden Genies, als in der Masse der Menschen, erkennen. Man sage nicht, wir könnten auf diesem Wege nur zu individuellen und relativen Ideen gelangen, und solche könnten uns nie Allgemeinheit und Objectivität schenken. Aber in dem Verfahren, dem Gange, den Characteren des Genies, in der Betrachtung seines Wirkens, gehet uns die Größe des Menschen auf, und sonderbar wäre es, wenn er in seiner höchsten Entwickelung und Vollendung uns weniger über uns selbst belehren sollte, als in seiner Unvollkommenheit. Sind denn die glänzenden Zeichen, und die Strahlen des geistigen Feuers und Lichts, durch welches das Genie sich beglaubigt, nicht in der menschlichen Natur? Giebt es nicht ein Genie für Wahrheit, ein Genie für die Tugend, wie eins für das Schöne? Gott ist

ein großer Künstler, der seine Geheimnisse nur in Auserkornen und auserwählten Männern offenbaret. In ihnen muß das Höchste der menschlichen Natur sich kund thun, dort muß man es suchen, so wie man das Höchste der Bildhauerkunst in den Werken des Phidias, und nicht in den Werken der gewöhnlichen Bildhauer, finden kann.

Es verhält sich mit der Wahrheit, wie mit der sinnlichen Schönheit. Das Schöne findet sich darum nicht minder in der menschlichen Gestalt, weil die meisten Individuen sehr entfernt sind, dieselbe, es sei im Ganzen oder in den Einzelnheiten, darzustellen. Die Elemente der Schönheit der menschlichen Gestalt sind allenthalben zerstreut und verbreitet, allein in ihrer Vollkommenheit und Harmonie trifft man sie nur bei einer sehr geringen Anzahl von Menschen an.

So verhält es sich auch mit der Liebe zum Wahren, dieser ersten Bedingung zur Auffindung des Wahren selbst, und eines der herrlichsten Züge im Menschen. Der Keim zu dieser edlen Liebe, die Anlage zu diesem reinen thätigen Triebe, finden sich in allen Menschen. Aber nur Wenige besitzen diese Liebe im höchsten Grade und in ihrer vollendeten Entwickelung. In ihrer Reinheit, in ihrer gänzlichen Scheidung von allem Irdischen, ist diese Liebe das Begehren zum Erkennen dessen, was da ist, ohne die Beimischung irgend eines andern

Interesse, als das der Existenz selbst, und ohne alle Beziehung auf die Resultate der Wahrheit. Freilich in der Wirklichkeit existirt diese Liebe nie ohne Mischung. Man hofft immer, wo nicht die Ehre zu erzielen, doch wenigstens die Freude zu haben, Wahrheiten zu entdecken, zu welchen ein unversiegendes Bedürfniß und eine geheime Ahnung uns treibt. Könnte man, würde man die Wahrheit noch suchen und lieben, wenn man voraussehen könnte, daß am Ende unserer Forschungen, wir doch nur auf Negationen stoßen würden? Aber troz dieser Unvollkommenheit wohnt immer der Liebe zur Wahrheit eine Art von Religion bei. Die Redlichkeit, die Treuherzigkeit, der Ernst des Nachdenkens, das Beharrliche im Forschen sind alles Eigenschaften, die von der Liebe zum Wahren unzertrennlich sind, und alles sittliche, fromme Eigenschaften. Noch mehr, eine jede innige Liebe für Wahrheit, da sie sich nicht mit dem Scheine und den bedingten Ursachen begnügt, sondern nach dem Absoluten, dem Unwandelbaren, dem Ewigen, dem Unendlichen strebt, hat Verwandtschaft mit der Quelle alles Lichts, zu welcher sie sich durch alle Irrgänge der Lehren und alle Finsternisse des menschlichen Lebens zu erheben sich sehnt.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen über Philosophie, wird es, bevor wir selbst unsere Ansicht vom Wissen auseinandersetzen, nicht ohne Nuz-

zen und ohne Interesse seyn, die verschiedenen Arten und Weisen durchzugehen, auf welche die Heroen des Denkens, denen man weder philosophische Virtuosität, noch Liebe zur Wahrheit absprechen kann, es angefangen haben, die Existenzen, wo möglich, zu erfassen, und das Problem der Realität zu lösen. Alle mögliche Wege sind zu diesem Ende versucht worden; so verschieden sie auch zu seyn scheinen, so haben sie doch alle dieses gemeinschaftliche, daß alle Philosophen von Vernunftschlüssen ausgehen, und durch Vernunftschlüsse ihren Weg bezeichnen, einen einzigen ausgenommen, der, wo nicht sich eine andere Bahn brach, doch eine andere andeutete.

Dieser eine ist Plato. In dem Alterthume ist er der einzige, der die Existenzen und die Realitäten aus einem unbegrenzten Vertrauen auf die Aussprüche eines gewissen intellectuellen Instincts angenommen hat. Er erfaßte die unsichtbare und übersinnliche Welt, vermittelst der Eingebungen der Begeisterung.

Die philosophische Begeisterung ist in Plato das schaffende Prinzip. Die Begeisterung könnte man erklären als die Gewalt des Gemüths in der höchsten Potenz. Das Gemüth, von welchem hier die Rede ist, ist nicht das Vermögen der Gefühle, die nur Eindrücke gegebener Gegenstände, Wirkungen vorhandener Vorstellungen sind, sondern das

Vermögen, die Gegenwart der Wesen wahrzunehmen, und dieselben mit einer Kraft und Lebendigkeit zu erfassen, als erschaffe man sie. Diese Begeisterung ist ein Prinzip von Realität. Sie versetzt die Seele außer sich, und zwingt sie, die Gegenstände, die in ihrem Innern schlummerten, von ihrem Innern auf die äußere Welt überzutragen, und diese Gegenstände oder diese Wesen offenbaren sich ihr mit einer unwiderstehlichen Objectivität.

Man muß diese schöpferische Begeisterung, die das Lebens-Prinzip der Seele ist, von derjenigen, die von äußeren sinnlichen Gegenständen geweckt und angefeuert wird, unterscheiden. Die erste ist, wo nicht die einzige, doch eine Hauptquelle der Wahrheit. Die andere kann leicht zu vielen Irrthümern führen.

Plato's Blick in die übersinnliche Welt und seine Ueberzeugung von den Existenzen werden ihm von der Begeisterung ersterer Art eingegeben. Aristoteles kennt sie nicht, und sie mit der trügerischen und irreführenden Begeisterung verwechselnd, trauet er ihr nicht. Plato's Philosophie ist ein schaffendes, zusammensetzendes Prinzip und er verfährt immer synthetisch. Im Gegensatz ist die Philosophie des Aristoteles ein Prinzip der Zersetzung, und sie verfährt auf analytische Art. Plato's Philosophie gehet aus seiner Vernunft, als höhere, thätige Kraft hervor, die in ihren Ein-

gebungen etwas der productiven Phantasie Aehnliches zu haben scheint.

Die Philosophie des Aristoteles, ein reines Werk des Verstandes, trägt in allen Theilen dessen Gepräge. Abstractionen sprechen weder die Vernunft, noch die Phantasie an. Daher kommt es, daß Plato die Begriffe in Substanzen verwandelte, während der Verstand sehr leicht aus den Substanzen Begriffe macht. In diesen letzten Fehler ist also natürlich Aristoteles verfallen. Plato ist von den Existenzen ausgegangen. Aristoteles, nicht von ihnen ausgehend, konnte nicht zu ihnen gelangen. Im Ganzen hat er sich weit mehr mit der Form unserer Vorstellungen, als mit der Materie derselben befaßt, und so oft er versuchte, sich der Existenzen zu bemächtigen, hat er immer zu der Reflexion und der Abstraction seine Zuflucht genommen. Man weiß, daß es der Haupt-Grundsatz seiner Philosophie war, es finde sich nichts im Verstande vor, was nicht vorher in den Sinnen gewesen, oder durch die sinnlichen Eindrücke uns zugekommen wäre.

Mit einem solchen Grundsatze, zumal da er nicht nachforschte, was es denn eigentlich sei, was uns durch die Sinne und durch den Verstand zu Theil werde, und sich nicht über den Verstand erhob, war es unmöglich, die Existenzen zu erfassen. Er mogte noch so viel den Stoff, den die

sinnlichen Empfindungen und Anschauungen ihm gaben, zersetzen, zusammensetzen, verarbeiten, verfeinern, verflüchtigen; er konnte auf diesem Wege eine Art von geistiger Chemie bilden und immer mehr vervollkommnen, aber nie das Geheimniß der Wesenheit des Menschen und des Weltalls errathen. Man verband und trennte auf alle mögliche Art und Weise, was gegeben war, ohne zu unterscheiden, wie das Gegebene beschaffen, und sogar, ob denn etwas Gewisses im Allgemeinen gegeben sei. Man wußte nie, ob man bis zu den letzten Elementen gelangt und was in diesen Elementen enthalten sei. Besser wäre es unstreitig gewesen, zu sagen: Alles was in dem Verstande sich vorfindet, ist vorher in den Sinnen und durch die Sinne, außer die Vernunft selbst und was ihr wesentlich inwohnet und von ihr ausgehet.

Auf diesem Wege hätte er vielleicht gefunden, daß in der Seele selbst etwas Verborgenes liege, das gewisser, allgemeingültiger sei, als Alles, was von den Sinnen geliefert und von dem Verstande verarbeitet wird, oder vielmehr, er wäre darauf gekommen, wahrzunehmen, daß das Seyende im innern so gut wie im äußern Sinne dem Erscheinenden unterliege, und uns immer gegeben ist.

Plato's Begeisterung war von der Art, daß er sich in derselben und durch dieselbe glücklich fühlen mußte. Ihm waren also alle Bedürf-

nisse, welche den Menschen diesem seligen Zustande und diesem hohen Gesichtspunkte entreißen, Feinde seiner Zufriedenheit, Hindernisse zu seinem Genuß. Ihm wurden also auch gleichgültig alle Vergnügen, die aus diesen Bedürfnissen entspringen, und alle Verhältnisse, die sich nur auf diese Bedürfnisse und diese Vergnügen beziehen. Es war ein Zustand der Beschauung, der die Seele mit Gott vereinigte und ihr die Mittel gab, in das Unendliche sich zu versenken; ein solcher, in welchem gewissermaßen alle Schranken schwanden, und alle Bande, welche sie an die materielle Welt fesseln, sich lös'ten, mußte dem Plato das höchste und wünschenswertheste seyn. Daher die Gleichgültigkeit für das Leben und die Verachtung des Todes, oder vielmehr die Sehnsucht nach dem Tode, die bei Plato nichts anderes war, als der Uebergang zu einem reineren, herrlicheren, vollständigeren Leben. Nicht selten ist diese Lehre der Schwärmerei beschuldigt worden. Wenn man mit diesem Namen die Verachtung aller Dinge und aller Güter der Erde, um welche sich das gewöhnliche Leben drehet, und die den gemeinen Schlag der Menschen gewaltig an sich ziehen, bezeichnen will, den Flug der Seele zur unsichtbaren und intellectuellen Welt, eine Art von Entzückung, in welcher nurer habene Betrachtungen, die uns auf die höchste Stufe des Gefühls unserer Freiheit versetzen, den

Zustand der Ruhe, der von einer hohen geistigen Thätigkeit unzertrennlich ist, und die den Menschen allen sinnlichen Gegenständen und sich selbst entreißt; wenn man, sage ich, diese Erscheinungen des innern Lebens Schwärmerei nennen will, so kann man es freilich thun, aber dann hört die Schwärmerei auf, eine Krankheit zu seyn, und drückt die höchste, vollkommenste Gesundheit der Seele aus. Wäre dem nicht also, so müßte man sagen, daß die einzigen wahren Weisen diejenigen Menschen sind, welche, in den Bedürfnissen, Geschäften, Interessen des thierischen Lebens versunken, außer der sinnlichen Welt nichts kennen und über dieselbe nichts ahnen, und welche äußere Eindrücke empfangen, ohne Ideen hervorzubringen, oder Ideen erschaffen, ohne von Gefühlen etwas zu wissen.

Dieses alles hat aber in der That mit der Schwärmerei nichts gemein. Die eigentliche Schwärmerei hat zwei nicht leicht zu verwechselnde bestimmte Charactere: einmal, in die Geheimnisse der übersinnlichen Welt eindringen zu wollen, und auf sie durch phantastische Mittel einwirken können zu wähnen; dann, zu glauben, daß es über der Pflicht Etwas höheres gebe, Etwas, welchem dieselbe untergeordnet sei, das von derselben lossprechen, ja sogar das Gegentheil von derselben fordern könne.

Das letztere ergiebt sich eben so wenig, als das

das erstere, aus der Platonischen Lehre. Nicht die Nothwendigkeit eines rein beschaulichen Lebens, aber die Nothwendigkeit der Beschauung fließt aus derselben. Die Beschauung ist zugleich eine Pflicht und ein Genuß, aber Plato siehet in nur ihr ein Element des Lebens, mit welchem ein thätiges Handeln vereinigt werden soll. Sie bedürfen einander wechselseitig, und nur zusammen bilden sie ein vollkommenes Ganze. Ohne die Beschauung, würde das thätige Leben keine bestimmte Norm, keinen leitenden Grundsatz haben. Hingegen wären, ohne das thätige Leben, die Grundsätze ganz unfruchtbar und die Regel ohne Anwendung.

Aus der Schule des Socrates hervorgegangen, konnte Plato nicht das Wissen vom Handeln, die Beschauung von der Thätigkeit ganz trennen. Auch er setzte den Zweck der Philosophie in die Vervollkommnung des ganzen Menschen, und diese Vervollkommnung bestand im steten Fortschreiten auf der Bahn der Erkenntniß und in der Ausübung der Gerechtigkeit.

Allein, so viel Berührungs-Puncte die theoretische und die practische Philosophie auch haben und haben mögen, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß die Philosophie, als Erkenntnißquelle, als reines Wissen um die Existenzen, von der Praxis getrennt, ja ganz unabhängig von ihren

Wirkungen auf das Herz und auf die Sitten betrachtet werden muß.

Die Lauterkeit, Hoheit und Stärke der Gefühle, die Vollkommenheit der Handlungen hangen von ganz andern Ursachen als von der allgemeinen Wissenschaft der Wesen ab. Die Praxis setzt zwar die Kenntniß der Norm, des Zwecks und der Mittel der menschlichen Thätigkeit voraus, aber dieses Wissen ist nur ein sehr geringer Theil der allgemeinen Wissenschaft. Man kann Gerechtigkeit ausüben, ohne eine andere Wissenschaft als die der Gerechtigkeit zu kennen; man kann die Wissenschaft besitzen, ohne gerecht zu handeln.

Im Grunde ist das Wissen immer theoretisch, und die Kunst practisch. Das erstere erkennt, die zweite erschafft. Unter allen Wissenschaften ist besonders die Philosophie theoretisch. Freilich eine jede Handlung setzt den Gedanken voraus; und ein jeder Gedanke kann eine Handlung hervorbringen. Allein die Handlungen gehören doch nur zur Philosophie, in so fern sie die Folgen von Grundsätzen sind oder seyn sollen. In ihrer allgemeinsten Bedeutung ist die Philosophie die Wissenschaft der Existenzen und der Prinzipien.

Plato's Philosophie, in so fern sie nicht allein aus einem Bedürfnisse seiner Seele, sondern aus einem eigenen Vermögen hervorging, nemlich aus einer Art von Begeisterung, die ihn die Ge-

genstände erfassen ließ, als erschaffe er sie, und sie ihn außerhalb sich selbst projectiren ließ, trägt freilich das Gepräge seiner Individualität, und unter diesem Gesichtspuncte ist sie eine relative Philosophie. Aber ist dieses eine gegründete Ursache, ihr kein Vertrauen zu schenken? Haben nicht im Grunde alle Philosophien dieses Gepräge? Das bewegende Prinzip alles Forschens, der Zweck und die Richtung alles Denkens, der Gang und das Verfahren, welche man bei einer jeden Wissenschaft befolgt, sind sie nicht immer das Resultat der Individualität des Denkenden? Er mag sich nun in Voraus für gewisse Wahrheiten interessiren, von welchen er die Ahnung und den Wunsch hat, ehe er zur Erkenntniß derselben gelangt, oder er mag sich nur im Allgemeinen für die Wahrheit interessiren, sie zu finden und zu entdecken wünschen; gleichviel: es ist immer ein geistiges Interesse, welches ihn belebt, ihn in seinen Arbeiten aufmuntert, und ihn immer neue unternehmen läßt. Er mag von den Thatsachen der sinnlichen und äußern Welt oder von den Thatsachen des innern Sinnes, vom Gefühl oder der sinnlichen Empfindung, von den Begriffen oder den Grundsätzen, von der Reflexion oder der intellectuellen Anschauung ausgehen, so gehet er immer von seiner eigenen Seele und von seinem Gemüthe aus, von dem, was ursprünglich in ihm enthalten ist,

oder sich in ihm abspiegelt, von dem, was er hervorbringt oder empfängt. Man mag aus Vorliebe diese oder jene Mittel als den besten Weg wählen, zur Wahrheit zu gelangen, seien es die Beobachtungen und die Erfahrung, oder die Vernunftschlüsse; seien es die unmittelbaren Beweise der Anschauung und des Gefühls, oder die mittelbaren: immer braucht, benutzt und wendet der Philosoph diese Mittel auf seine Art an; in den Tiefen seines Wesens findet er alles, was ihm zu seinem Unternehmen nöthig ist, die Methode und den Gegenstand, das Werkzeug und den Stoff, alle Elemente, die zersetzt oder zusammengesetzt werden sollen. Es wäre also schwer einzusehen, warum man Plato's Philosophie mehr als irgend eine andere beschuldigen könnte, rein relativ und individuell zu seyn? Die Hauptsache bleibt immer, für den wahren Philosophen, in dem Innern seiner Seele das, was in der Gesammtheit seiner Gefühle und seiner Vorstellungen ihm rein persönlich ist, von dem zu unterscheiden, was in allen menschlichen Seelen sich vorfindet, was allen gemeinschaftlich ist; das subjective, was unser eigenes Werk ist, vom objectiven, gegebenen, von unserer Ansicht unabhängigen; — mit einem Worte, die Empfindungen, von den Anschauungen.

Vom Aristoteles und Plato bis zur scholastischen Philosophie, findet man immer nur das Licht von dem Einen oder dem Andern verschiedent-

lich gebrochen oder reflectirt, nach der Verschiedenheit der dasselbe empfangenden Geister, bald rein, bald mit fremdartigem Stoff vermischt. Die scholastische Philosophie war nur eine Abart der peripatetischen. Diese ganze Philosophie war nur ein auf das höchste getriebener Mißbrauch der Logik und der Ontologie, ein mit Formen und Begriffen, die man auf alle mögliche Art und Weise trennte, verband, zergliederte, zusammensetzte, mit eben so viel Beharrlichkeit als Scharfsinn geführtes Spiel. Man hat dieses Spiel Jahrhunderte hindurch gespielt, und konnte es noch länger spielen, ohne der Erkenntniß der Wahrheit um einen Schritt näher zu kommen. Denn die Form konnte nicht den Stoff geben, noch über den Gegenstand der Vorstellungen Licht werfen, und die Begriffe konnten uns über ihre eigene Natur keinen Aufschluß geben, noch weniger die Existenzen gewähren und bewähren.

Cartesius sahe die Mängel oder vielmehr die Nichtigkeit der scholastischen Philosophie ein, und ging davon aus, nichts anzunehmen, ohne gewissermaßen dazu durch die Evidenz des Seyns gezwungen zu werden. Er leistete der Wissenschaft einen wesentlichen Dienst, indem er seinen Stützpunct in dem Ich suchte, sich in ihm festsetzte und von ihm als dem Prinzip aller Wahrheit ausging. Aber er beging den großen Fehler, die Existenz durch das Ich beweisen zu wollen, das Seyn durch

das Denken festzustellen zu wähnen, da doch das Gefühl der Existenz und das Ich ein und dasselbe ist. Im Ich findet sich nicht allein unsere eigene Existenz, sondern die der Welt als Gegensatz. Diese Existenzen sind nicht die eine durch die andere gegeben, sie sind unzertrennlich eine in der andern verbunden.

Locke kehrte eigentlich zum System des Aristoteles zurück. Er behandelte die Seele wie eine leere Tafel, und nahm als ausgemacht an, daß alles ihr von Außen komme. Die Wahrheit konnte und sollte sich nur in den sinnlichen Empfindungen und in den von der Reflexion verarbeiteten Anschauungen finden lassen. Nichts sollte der Seele ursprünglich gegeben seyn, nicht einmal die Seele. Und doch, da die Seele eine Kraft ist, so muß sie nothwendig bestimmtes Vermögen und eigenthümliche Tendenzen besitzen. Dieser einfache und unbezweifelte Satz hätte schon Locke von der Vorstellung der leeren Tafel entfernen müssen. Die angeborenen Anschauungen hätten ihm nicht so abgeschmackt und widersprechend geschienen, wenn er in denselben intellectuellen und nothwendigen Wahrnehmungen der Existenzen, unmittelbare Offenbarungen der Vernunft gesehen hätte, die sich nur dann verkünden, wenn der Mensch zu einem gewissen Grad von Entwickelung gelangt ist.

Leibnitz hingegen nahm allgemeine und noth-

wendige Wahrheiten an, Wahrheiten, die nach seiner Meinung der Seele angeboren sind, die aber nur bei Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke zum Vorschein kommen. Diese Wahrheiten waren ihm objective, und entsprachen den Existenzen und den Realitäten, oder gaben die Mittel an die Hand, zu denselben zu gelangen. Allein Leibnitz zählte nie diese Wahrheiten auf, und drückte sie nicht einmal deutlich aus. Sein Haupt-Irrthum bestand darin, daß er ihre Natur verkannte, indem er es immer versuchte, dieselben zu beweisen, und nicht zu ahnen schien, daß sie aufhören würden, das was sie wären, zu seyn, wenn sie irgend eines Beweises bedürften.

Kant läugnete nicht Realexistenzen, aber nach seiner Behauptung waren sie für den Menschen eine unbekannte Größe und mußten es bleiben. Die einzige Existenz, die er zu erkennen glaubte, ohne sie doch zu begreifen, war die des moralischen Gesetzes. Sie öffnete ihm eine Aussicht in die übersinnliche Welt, und führte ihn zur Annahme aller andern Wahrheiten, welche für die Grundlage und die Krone der übersinnlichen Welt immer gegolten haben, die der ewige Gegenstand der Wünsche und der Hoffnungen der Menschen von jeher gewesen sind, und bleiben werden, nemlich: ein persönlicher Gott, die Freiheit und die Unsterblichkeit.

Allein dieses moralische Gesetz konnte er nur

vermittelst einer unmittelbaren Anschauung der Vernunft auffassen, und bei einer tiefern Ergründung würde er gefunden haben, daß dieselbe Anschauung ihm auch die andern Wahrheiten gebe, und zwar nicht als Postulate der moralischen Weltordnung, sondern als Existenzen, eben so gewiß, als das moralische Gesetz selbst.

Kant hat im theoretischen Sinn alles geläugnet, was er später im practischen Sinn annahm. Gott, die Freiheit, die Unsterblichkeit; Alles, dessen Gewißheit er läugnete, läugnete er als unerweislich, und bejahete es als Gegenstand eines Glaubens, der aus einer innern und unwiderstehlichen Nothwendigkeit herrühre. Die Kritik der reinen Vernunft hat eigentlich keinen andern Zweck, als zu beweisen, daß man die Existenzen nicht beweisen kann, und folglich eben so wenig die Realität. Als das Interesse des moralischen Gesetzes ihn die Existenzen, die er vermöge der Theorie verworfen hatte, annehmen ließ, nahm er sie nur als Voraussetzungen an, welche das Bedürfniß der Moralität forderte und ihm eingab. So konnten sie nur eine subjective Realität haben, und zur Ausfüllung einer Lücke im System provisorisch gebraucht werden. Anstatt von den Bedürfnissen der Moralität, hätte Kant von einer unmittelbaren Anschauung der Seele, die Allem, was sie uns offenbart, das Siegel von objectiver Wahrheit auf-

drückt, ausgehen, und nicht von Ideen, sondern von Existenzen sprechen müssen. Kant hatte Recht, in dem, was er von der Unmöglichkeit sagte, gewisse Wahrheiten zu beweisen, aber er hatte Unrecht in der Art, in welcher er, gezwungener Weise und gegen seinen Willen, diese Wahrheiten aufstellte. Ein inneres Gefühl, mächtiger als seine Dialectik und Critik, riß ihn mit sich fort, und zwang ihn, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aus dem allgemeinen Schiffbruch zu retten; aber er hat sich über die Natur dieses Gefühls geirrt, in welchem er nicht ein geistiges Bedürfniß, sondern ein unmittelbares Wissen, nicht ein Postulat, sondern eine Thatsache, nicht ein Interesse an gewisse Wahrheiten, sondern ein Mittel, solche zu finden und ein Erkenntnißprinzip hätte sehen sollen.

Troz der Kantischen Kritik, kehrte Fichte wieder zum eigentlichen demonstrativen Wissen zurück. Indem er das transcendentale Ich zur Grundlage seiner Philosophie machte, wurde das Ich selbst in ein Leeres und Gehaltloses verwandelt. Indem er das Ich von allem, was es ausfüllt, bildet, constituirt, abzusondern versuchte, leerte er es gewissermaßen aus, und also wurde es zu einem Begriff herabgewürdigt, und konnte nicht mehr als Grundlage dienen. Das Ich bestehet in dem Bewußtseyn der Einheit der Seele mitten unter der unendlichen Mannigfaltigkeit aller Vorstellun-

gen und Gefühle, die in derselben auf einander folgen; in dem Bewußtseyn der Verschiedenheit dieser Einheit von Allem, was nicht sie selbst ist. Läßt man aus dem Ich die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und den Gegensatz von dem Ich schwinden, so verschwindet und verfliegt das Ich selbst.

In der ferneren Entwickelung seiner Philosophie setzte Fichte an die Stelle des persönlichen Gottes die moralische Weltordnung. Allein entweder setzt diese moralische Weltordnung den persönlichen Gott voraus, oder sie selbst wird ein Gewebe sich widersprechender Begriffe. Diese Abstraction, oder vielmehr diese Idee kann nicht einmal begriffen werden, wenn man nicht eine freie obere Intelligenz, die das Weltall regiert, annimmt. Ohne das Daseyn eines solchen Wesens kann man, weit entfernt, die Nothwendigkeit der moralischen Weltordnung einzusehen, nicht einmal dessen Möglichkeit begreifen. Fichte, wie Ixion, umarmte eine Wolke, statt der Königin der Götter.

Freilich hat das Kantische System zu dieser falschen Lehre führen können, aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied zwischen diesem System, und dem, welches sich aus ihm wundersam genug entfaltet hat.

Das Daseyn des moralischen Gesetzes wurde für Kant ein himmlisches und sicheres Zeichen, welches ihm die Existenz der moralischen Welt-

ordnung, oder mindestens dessen Nothwendigkeit verkündigte. Er nahm einen persönlichen Gott, die Freiheit und die Unsterblichkeit, als die Grundlagen der moralischen Weltordnung oder ihre Ur-Tendenzen an. Das Gesetz, so wie es die Freiheit proclamirte, schien ihm einen Gesetzgeber vorauszusetzen. Der Gesetzgeber im Reiche der Freiheit mußte selbst gerecht und heilig seyn, und also die Freiheit in Einklang mit der Glückseligkeit bringen. Fichte versuchte, die moralische Ordnung einzig und allein auf die Freiheit zu gründen; und die Freiheit, und das Gesetz welches sie sich selbst giebt, waren nach ihm die zwei Elemente dieser Ordnung. In diesem System ist das Ich alles. Die Freiheit wird zum schaffenden Prinzip. Dieses Prinzip giebt dem Gesetz seinen Ursprung. — Alle diese Sätze sind willkührlich. Aber wenn sie es auch nicht wären, so könnte man doch nie aus ihnen heraustreten, um etwas anderes Reelles anzunehmen.

Es giebt keine moralische Ordnung, ohne Gesetzgeber und ohne Unsterblichkeit. Aber woher käme der Gesetzgeber, und warum würde man ihn annehmen, in einer Ordnung der Dinge, wo das Gesetz die Schöpfung der Freiheit ist? und wozu von der moralischen Ordnung reden, da, wo es keine Natur, und folglich auch keine Ordnung der Natur giebt, die mit der moralischen Ordnung in Einklang zu bringen wäre?

Schelling ging noch weiter als Fichte. Er läugnete den persönlichen Gott; er läugnete die moralische Ordnung, ohne eigentlich eine Naturordnung anzunehmen, und er setzte an die Stelle von Beiden die Natur, eine Macht, die Beide als Erscheinungen gebährt, sie durch einander gebährt, am Ende aber sie aufzehrt und vernichtet. Das Subject und das Object, das Ich und das Nicht-Ich, die Seele und die Welt, üben auf einander eine Wechselwirkung aus, die für Beide gleich verderblich und zerstörend ist, und führen gegen einander den Bruderkrieg, der mit dem Doppeltode des Eteokles und des Polynikes endigt. Es kann also keine bestimmte und positive Existenz gerettet werden. Alles versenkt sich in ein Absolutes, Ewiges, Unbekanntes, in eine Existenz, die in allen Sprachen namenlos ist, welcher weder ein Bild noch ein Begriff entspricht, und die man mit Recht das absolute Nichts nennt.

Die Verschiedenheiten, welche die verschiedenen philosophischen Systeme darbieten, sind bei weitem nicht so reell, noch so wichtig, als man es gewöhnlich glaubt. Sie treffen alle, oder müssen alle, in den Thatsachen der Existenz und in dem Bewußtseyn derselben zusammentreffen. Dieses sind die gemeinsamen Wurzeln aller Wahrheit, welche alle Philosophien der Welt weder erschüttern noch schwächen, weder befestigen noch bestärken können,

die sie aber mit mehr oder weniger Erfolg deutlich aussprechen, und von welcher sie mit mehr oder weniger Glück andere Wahrheiten ableiten. Wenn diese Wahrheiten sich in jenem Centralpuncte nicht begegnen, so finden und haben sie gar keine feste Grundlage, oder begnügen sich mit eingebildeten, indem sie von willkührlichen Voraussetzungen ausgehen. Von diesem Mittelpuncte laufen aber verschiedene Linien aus, deren Richtungen abweichend von einander seyn können. Daher die verschiedenen Systeme. Auch indem sie dieselbe Linie verfolgen, können die Philosophen auf verschiedene Ansichten gerathen, denn der Eine führt und leitet diese Linie viel weiter als der Andere; aber alles muß von einer Wurzel und von einer Quelle ausgehen, wenn man anders nicht in eine totale Nichtigkeit verfallen will.

Man kann also und muß sich sogar mit allen Systemen abfinden, in so fern die Systeme sich nur auf Gegenstände beziehen, die in der Sphäre der Demonstration zu Hause gehören, und verschiedene Hypothesen und Erklärungsarten zulassen. Ein gewandter philosophischer Kopf muß sogar für den Augenblick, sich in alle diese Gesichtspunkte zu versetzen wissen, und sich in allen Himmelskreisen des Denkens und Forschens orientiren können, um zu beurtheilen, wie die Gegenstände in denselben erscheinen; allein man kann und

muß nie mit den Thatsachen der Existenz spielen wollen, und sich nie von ihnen zu entfernen versuchen, da alles von denselben ausgehet, und zu ihnen wieder zurückkehrt. In dieser Hinsicht würde eine vermeintliche Toleranz, da es nicht Meinungen, sondern Urgrundsätze gilt, eine totale und allgemeine Gleichgültigkeit für alle und jede Wahrheit verrathen. In allem, was nur Gegenstand des Geschmacks und der Meinung ist, muß man duldsam seyn, weil eine vollkommene Einförmigkeit und ein vollkommenes Zusammenstimmen der Ansichten hier unmöglich ist. Wenn, in diesen Dingen, wo nicht die Eigenliebe, doch eine gewisse Lebendigkeit des Geistes und des Herzens, zur Unduldsamkeit verführt, so muß man wenigstens, um consequent zu seyn, allen Andern dasselbe Vorrecht einräumen; und so würde sich das Ganze aufheben.

Die Wahrheit existirt außerhalb der Systeme, unabhängig von ihnen, über sie erhaben, oder es giebt auch in den Systemen keine Wahrheit. Denn alle müssen einen Ausgangspunct und einen Stützpunct haben. Sie können ihn nicht in sich selbst finden, sondern müssen ihn empfangen von außen; er muß ihnen gegeben werden, oder sie können beim ersten Schritt schon nicht mehr vorwärts, und das ganze Gebäude kommt auf morschen Pfählen zu ruhen, die beim ersten Stoß einstürzen.

II.

Philosophischer Glaube.

Der Ursprung, die Natur, die Bestimmung des Menschen, sind die Urfragen oder die Urgegenstände alles Wissens und alles Forschens, alles Glaubens und alles Hoffens.

Diese Probleme sind so alt, wie die Menschheit selbst, oder wie das erste Erwachen des Bewußtseyns. Alle Religionen der Welt sind, wie alle Philosophien, Auflösungen dieser Probleme. Die Religionen sind feste, unbewegliche, stereotypische Aufschlüsse der Urfragen, die auf Ansehen oder Gewalt sich gründen, und vermittelst ihrer sich verbreiten und fortpflanzen. Die philosophischen Systeme sind bewegliche und veränderliche Zusammensetzungen des menschlichen Geistes.

Alle Religionenaußer der christlichen, sind so wie die Philosophien, entweder die Educte eines gewissen Landes, eines gewissen Volkes, einer bestimmten Zeit, oder das Product eines einzelnen Mannes von Genie und Character.

Im erstern Falle greifen sie weit schneller um

sich, und fassen tiefere Wurzel, weil sie sich gewissermaßen von selbst machen, und nur der Ausdruck eines allgemeinen Bedürfnisses sind, welchem sie entsprechen. Im zweiten verdanken sie ihre Begründung und Verbreitung der Persönlichkeit ihres Urhebers, dessen Lehre aber nur dann angenommen wird, wenn sie auf die Natur des Menschen, und noch mehr, wenn sie auf die Lage und die Umstände eines Volks und eines Landes berechnet ist. Zur ersteren Klasse gehören die uralten Religionen der Aegyptier und Indier; zur zweiten, die muhamedanische Religion.

Man kann dasselbe von den Philosophien sagen. Ein philosophisches System ist entweder national, oder der Nation, in dessen Mitte es hervortritt, ganz fremd. Im erstern Fall ist die Philosophie das Resultat oder der allgemeine Ausspruch eines gegebenen Zustandes der Sitten, der Gewohnheiten und der Meinungen. Sie ist dieser Zustand selbst mit seinen Bedürfnissen und seinen Gebrechen, ausgesprochen und in etwas idealisirt. Eine Philosophie, die aus dem Schoße einer Nation auf diese Art erwachsen ist, macht in der Regel ein außerordentliches Glück bei dieser Nation. Da sie nur die allgemeine Formel der herrschenden Grundsätze, Gesinnungen, Handlungen abgiebt, so paßt sie sich auch sehr leicht von selbst der ganzen Existenz eines Volkes an. Eine solche Philosophie,

war die des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich, die aus der Schule der Encyclopädisten hervorging. Man hat versucht, aus ihr die Zeit abzuleiten, und Frankreich mit allen den scheußlichen Geburten, die es am Ende des Jahrhunderts hervorgebracht, aus ihr zu erklären; auch liegt Wahres in dieser Ansicht. Aber diese Philosophie war selbst die Tochter einer allen Grundsätzen hohnsprechenden und in Sittenlosigkeit aufgelöseten Zeit, ehe sie die Mutter noch verderblicherer Lehren und aller möglichen Verbrechen wurde.

Oefters, und beinahe immer, trägt ein philosophisches System das Gepräge des kühnen und originellen Geistes, der es in der Einsamkeit und Abgeschiedenheit von der Welt erschuf. Dieser Geist hat seinen Stempel und seine Richtung der Natur und den Umständen zu verdanken. Wäre die Geschichte des Urhebers des Systems nicht bekannt, so wüßte man nicht, wo er geboren, noch, wo er gelebt. Seine Nation hat nicht auf ihn eingewirkt, da er durch seine Lebensweise, seine Sitten und sein isolirtes Daseyn ihr entfremdet war, und er hat mit ihr wenig oder keine Berührungspuncte. Dieses ist besonders der Fall, wenn er sich in eine fremde Sprache hineindenkt, wohl gar eines todten Idioms sich bedient, und eben dadurch die Nationalität entbehrt, die der Sprache seines Landes inwohnt,

und dieser eine eigenthümliche Kraft verleihet. Welcher Leser des Spinoza erinnert sich, beim Lesen seiner Schriften, daß er ein Holländer war und in Holland sein Leben verlebt hat?

So mannigfaltig, abweichend, ja widersprechend, der Gang, der Geist, die Grundsätze und die Resultate der verschiedenen philosophischen Systeme auch seyn mögen und sind, so gehen sie doch alle von einem und demselben Probleme aus, und streben alle nach einem und demselben Ziele.

Der Grundsatz, der allem Wissen zum Grunde dient, oder vielmehr die Haupt-Idee, die leitende, die den Gegenstand der Wissenschaft bestimmt, und das Prinzip ihrer fortschreitenden Bewegung abgiebt, ist folgender. Die Wissenschaft hat es zu thun mit dem, was ist; sie begnügt sich nicht mit dem Relativen, trachtet nach dem Absoluten, und für sie kann das Relative nur in so fern Sinn, Haltung und Werth haben, als es sich auf das Absolute beziehet, aus ihm sich verzweigt und sich ergiebt.

Es sind Wesen, wirkliche Wesen, die unseren Vorstellungen entsprechen müssen, wenn sie anders Realität haben sollen. So lange diese Harmonie nicht statt findet, ist Wahrheit ein leeres Wort, und fällt nicht mit der Realität zusammen. Ist diese Harmonie unerreichbar, ja unmöglich, so müssen wir auf Wahrheit im strengen Sinn des Worts

Verzicht thun, und alles sogenannte menschliche Wissen wird ein mehr oder minder scharfsinniges Spiel mit relativen und subjectiven Vorstellungen.

Die Wahrheit ist also das, was ist, ein vollkommener und vollständiger Abdruck der Realität. Diese Thatsache wird dermaßen allgemein anerkannt, ist von einer so unwiderstehlichen Evidenz, und so innig mit unserer Natur verwebt, daß es, um sie zu bezweifeln, oder dieselbe zu verdunkeln, aller Spitzfindigkeiten der Philosophie bedurft hat.

Es existirt also eine absolute Wahrheit in den Wesen, oder die Wesen sind wahr und wahrhaftig, und würden es bleiben, wenn sie auch nicht angeschauet oder vorgestellt würden. Von dem Augenblick, wo man die Wahrheit nur in den Intelligenzen siehet und sehen will, kann sie nichts anderes seyn, als die Anschauung von dem, was existirt, und die Ueberzeugung der absoluten Wahrheit.

Man muß am Ende auf die Erklärung der Wahrheit zurückkommen, die längst gangbar war, und seit einiger Zeit verrufen wurde. Die Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Anschauungen oder der Vorstellungen mit den Existenzen, oder die Identität der Anschauung und der Existenz.

Die Wahrheit ist also nicht eine freie und eigenmächtige Construction der Wesen, wie die Geo-

metrie eine freie Construction der Formen des Raums. Denn in einer solchen Construction würde man Alles finden, nur nicht die Existenzen.

Die Existenzen, oder die Wesen im strengen Sinne des Wortes, werden uns gegeben. Wir nehmen sie wahr, vermittelst einer innern geistigen Anschauung, die in Hinsicht ihrer Klarheit, so wie in Hinsicht ihrer Gewißheit eben so einleuchtend als allgemein, eben so unwiderstehlich und unzweifelhaft als allgemein ist.

Gäbe es nicht eine solche innere unmittelbare geistige Anschauung, so würde es garkein Seyn und keine Realität für uns geben. Dann würde Alles sich in Schein auflösen. Alle Wesen würden nur Erscheinungen seyn, die einer andern bloßen Erscheinung, dem Menschen, erschienen, ohne daß man irgend eine Antwort auf eine immer wiederkehrende Frage ertheilen könnte, nehmlich: was erscheint? und wem erscheint es? Die Sprache selbst widerstrebt solchen Behauptungen, und straft sie Lügen.

Gäbe es nicht eine solche innere, unmittelbare geistige Anschauung, so könnten wir auf keinem andern Wege zu den Existenzen gelangen. Denn weder das Abstractions- noch das Reflexions-Vermögen, weder die Auflösung der Begriffe noch die Begriffe selbst, weder die Synthesis, noch die Vernunftschlüsse, können uns zu den Wesen oder zu den Existenzen führen.

Nicht die Abstraction, indem wir uns bemühen das Reelle, Dauernde, Existirende, von dem Erscheinenden, Flüchtigen abzusondern. Denn vermittelst welches Werkzeugs würden wir dieses zarte und schwierige Verfahren glücklich beginnen und sicher vollenden? Oder vielmehr, welches Mittel hätten wir, das eine von dem andern abzusondern, wenn es uns nicht schon auf eine andere Art gegeben wäre? Und wenn wir auch in unseren Vorstellungen, Einiges sicher als Schein verwerfen könnten, so früge sich immer, wie wir zu der Gewißheit gelangen könnten, daß dasjenige, was uns nach dieser Absonderung verbleibt, nicht ein Schein anderer, höherer, feinerer, versteckterer Art sei, wenn nicht ein inneres, schnelles, sicher entscheidendes Sehen, das wie ein Instinct sich zeigt und offenbart, uns davon überzeugte?

Die Reflexion kann eben so wenig zu den Existenzen führen. Sie kann nie etwas anderes thun, als, das was ihr gegeben ist, zu vergleichen; das Ich mit dem Nicht-Ich, die Vorstellungen unter sich, die Vorstellungen mit den Gefühlen, die Vorstellungen mit den Gegenständen. Sie vergleicht, und also unterscheidet und trennt sie Alles, was getrennt und unterschieden werden kann; aber irgend etwas zu setzen, zu bestätigen, zu verbürgen, liegt außer ihrem Vermögen.

Die Analysis leistet herrliche Dienste, um un-

sere Reichthümer zu sichten, um Ordnung, Verbindung in unsere Vorstellungen einzuführen, um das Zusammengesetzte als solches zu erkennen, und es auf das Einfache zurückzuführen; aber die Analysis giebt uns nichts, und kann nichts hervorbringen. Alles wird ihr gegeben. Ihre Verrichtungen beschränken sich darauf, aus den Anschauungen und den Vorstellungen, aus den Gegenständen, die uns der innere oder der äußere Sinn vorhält, alles zu entwickeln und herauszuziehen, was darin verborgen lag; sie kann allerdings zu Elementen des Denkens und Empfindens gelangen, die sich ihr entziehen und über welche sie keine Gewalt mehr hat; aber sie kann uns nicht über die Natur dieser Elemente belehren, noch über ihre Realität und ihre wirkliche Existenz einen Ausspruch thun.

Mit den Begriffen kömmt man auch nicht weiter, und auch sie führen nicht zu den Existenzen. Von diesen Begriffen sind die einen unser eigenes Werk, wir bilden sie vermittelst Vergleichung und Absonderung, und kennen ihren Ursprung, so wie wir ihre Steigerung und allmähliche Verfeinerung verfolgen. Die anderen sind freilich nothwendig von einer absoluten Allgemeinheit, und scheinen uns angeboren. Die ersteren sind nur kunstmäßige Werkzeuge, mit welchen wir das Einzelne auffassen, reihen, ordnen, und sie können uns nichts

darbieten, als das, was wir selbst hineingelegt haben; sie haben nur ein regulatives Vermögen, und belehren uns eigentlich über nichts. Die zweiten sind freilich ganz anderer Natur. Aber wenn wir diesen Begriffen Objectivität zuschreiben, und ihnen eine wirkliche Realität zugestehen, vermittelst welcher wir die Existenzen erfassen, oder erkennen können, so muß in ihnen eine geheime Gewalt liegen, die uns zwingt, sie als solche anzuerkennen, und über ihre Objectivität abzusprechen.

Die Synthesis artet in eine willkührliche Zusammensetzung aus, wenn nicht eine ursprüngliche Thesis statt findet, und wenn nicht das, was die Synthesis verbindet, vereinigt und immer weiter ausführt, gegeben und schon vorhanden ist. Sie kann aus dem, was ihr gegeben ist, logisch und rechtmäßig folgern bis in das Unendliche; aber wenn ihr nichts gegeben wäre und zwar mit apodictischer Gewißheit gegeben, so würde auch die folgerechteste Synthesis nur ein leeres Spiel seyn, ohne Grund, ohne Haltung und ohne Resultate.

Die Vernunftschlüsse, sie mögen noch so bündig, so zusammenhängend, so schulgerecht seyn, können keine Realität begründen, noch zu Existenzen führen. Sie selbst bedürfen einen von ihnen verschiedenen und unabhängigen Grund, um nicht ein künstliches Luftgebäude zu bilden. Ein jeder Vernunftschluß wird zu einem Rechnungs-Exem-

pel, und die ganze Metaphysik zu einer Arithmetik des Verstandes, wo die Begriffe die Zahlen ersetzen, wenn nicht ursprünglich Realität und Existenz dem Menschen gegeben sind, und Wahrheit für ihn aus einer reinen, übersinnlichen, erhabenen Quelle fließt, die sich über das ganze System seiner Vorstellungen, so wie seiner Gefühle, ergießt, und ihnen Nahrungsstoff, Wirklichkeit und Leben verleihet. Wenn die Leiter der Vernunftschlüsse nicht auf einem festen, unbeweglichen Boden ruhet, so kann man zwar von Prämissen zu Prämissen, von Schlußsätzen zu Schlußsätzen bis in das Unbegränzte steigen; allein, wenn die erste Sprosse nicht eine reelle gegebene Existenz ist, so wird auch die letzte mit keiner Existenz und keiner Realität endigen.

Diese Wurzel aller Realität, dieser Grund der Existenzen, ist die Vernunft, aus welcher alle Vernunftschlüsse ausgehen, und auf welcher allein sie beruhen können.

Die Vernunft, von der ich hier rede, ist nicht ein Werkzeug oder ein Organ, das dazu dient, gewisse Verrichtungen zu thun, sondern eine wahre productive Kraft, ein schaffendes Vermögen, das seine eigene Offenbarung hat; das nicht beweist, was da existirt, sondern die Existenzen anschaut, und sie nur im Bewußtseyn aufgehen läßt; das sich nicht damit begnügt, das Ge-

gebene zusammenzusetzen und aus dem Gegebenen zu schließen, sondern selbst uns die Realität giebt. Diese Vernunft ist keine arithmetische Maschine, sondern ein thätiges Prinzip, das nicht mühselig und langsam zur Wahrheit gelangt, sondern von der Wahrheit ausgehet, weil es sie in sich selbst findet.

Diese Vernunft, das innere Auge, welches unmittelbar das Licht des Seyns empfängt, und die Existenzen wahrnimmt, wie das körperliche Auge die Umrisse und die Farben der sinnlichen Welt, ist ein unmittelbarer Sinn, der das Unsichtbare anschauet.

Diese Vernunft ist der Grund alles Wissens, denn alles Wissen beziehet sich auf Realität und Existenzen.

Alles Wissen muß zuletzt, oder zuerst, auf Thatsachen, allgemeinen Thatsachen, nothwendigen Thatsachen des inneren Sinns beruhen; auf Thatsachen, die uns uns selbst und die Ueberzeugung des Daseyns anderer übersinnlichen Wesen geben.

Diese Thatsachen sind für uns geistige Anschauungen. In sofern sie uns eine schnelle, klare, objective Wahrnehmung der Realität geben, führen sie mit Recht den Nahmen Anschauung; in wie fern diese Anschauung sich auf Gegenstände der unsichtbaren Welt beziehet, verdient sie den Beinahmen einer geistigen.

Eine solche Anschauung, ein solches geistiges Gefühl, erzeugt den philosophischen Glauben. Dieser Glaube bestehet in der unmittelbaren Wahrnehmung der Existenzen, welche den Sinnen ganz verborgen und verschlossen sind, die sich uns aber im Innern offenbaren, und zwar mit einer nothgedrungenen Ueberzeugung ihrer Objectivität.

Glauben, im philosophischen Sinne, heißt also, ohne Beweis, ohne Vernunftschluß, ohne irgend eine Deduction, Wahrheiten höherer Art, die zu den übersinnlichen, und nicht zu der Welt der Erscheinungen, gehören, annehmen.

Dieser philosophische Glaube beziehet sich, wie der theologische, auf die Mysterien der unsichtbaren Welt; aber wenn dieser letztere sich auf das Ansehen einer äußern Offenbarung gründet, so gründet sich jener auf die Offenbarungen des inneren Sinnes oder des Bewußtseyns.

Weit entfernt, daß der philosophische Glaube der Vernunft entgegen gesetzt wäre, ist er nicht einmal wesentlich von derselben verschieden; er ist vielmehr die Vernunft selbst, in ihrer Quelle oder ihrer Grundlage angeschaut.

Die Vernunft setzt etwas gegebenes oder allgemein anerkanntes und angenommenes voraus, und alle Vernunftschlüsse setzen die Vernunft, und eine solche Vernunft, voraus. Also bestehet das Wesen der Vernunft nicht in Vernunftschlüssen,

sondern diese künstlichen Verrichtungen sind ohne eine höhere unmittelbare, unabhängige Vernunft nicht denkbar; jene Ausdrücke sind also nichts weniger als identisch.

Diese Vernunft, und der Glaube an dieselbe, sind nicht in Hinsicht der Ueberzeugung, die sie bewirken, und ihrer Resultate, sondern nur in Hinsicht ihrer Art, die Ueberzeugung herbeizuführen, und des Mittels, wodurch sie zu ihren Resultaten gelangen, vom Wissen verschieden. Der philosophische Glaube nimmt Existenzen an, die weder zu begreifen noch zu beweisen sind. Der Glaube ist also wohl ein Wissen um die Existenzen, allein er weiß nicht die Existenzen, wenn man unter Wissen — beweisen, erkennen, begreifen, verstehet.

Die eigentliche Wissenschaft bezieht sich auf die Phänomene des äußern und des innern Sinnes, welche sie durch die sinnlichen Anschauungen auffaßt; oder auf ihre Verhältnisse, welche sie vermittelst des Verstandes zu erklären und in einen innigen Zusammenhang zu bringen sucht. In den Wissenschaften ist alles bedingt. Der philosophische Glaube bezieht sich auf etwas absolutes, welches alles, was relativ ist, voraussetzt, und auf die unbedingten Wahrheiten, ohne welche das Bedingte bedeutungslos wäre. Er gelangt zu diesen Resultaten durch eine Art von innerem Sinn, der ihm die Tiefen des menschlichen Gemüths offen-

bart. Aber wenn der innere Sinn uns diese Urthatsachen verkündet hat, kann die Wissenschaft sich ihrer bemächtigen und bemächtigt sich wirklich ihrer, sei es, um sie von den andern Thatsachen zu unterscheiden, oder um sie mit Bestimmtheit auszusprechen, oder mannigfaltige Folgerungen daraus herzuleiten und sie auf die phänomenische Welt anzuwenden.

Die innere Anschauung, die uns gewisse Existenzen wahrnehmen läßt, und uns nicht erlaubt, an der Gewißheit ihrer Realität zu zweifeln, belehrt uns nicht über ihre Natur. Diese innere Anschauung ist uns im Gefühl, und durch das Gefühl, gegeben. Aber, wird es heißen, im Gefühl kann es nichts Objectives und Allgemeines geben, alles in demselben ist subjectiv, relativ, individuell. Hier ist zuförderst zu bemerken, daß, welches auch der Punct sei, von welchem die Philosophie ausgehet, die Existenzen mögen ihr gegeben oder von ihr construirt werden, sie mögen ihr in der innern oder äußern Wahrnehmung, in den Prinzipien, in den sinnlichen Empfindungen, oder in den Gefühlen gegeben seyn, so kann der Philosoph nie aus sich selbst, aus seinen Vorstellungen, seinen Gefühlen, seiner eigenen Empfänglichkeit oder Thätigkeit, herausgehen. In diesem Sinne würde folglich Alles subjectiv, relativ, individuell sein.

Aber man vergesse nie, daß dieses Gebrechen, wenn es eines ist, allen Systemen gemein ist. Man siehet immer nur mit seinen eigenen Augen, man hört nur mit seinen eigenen Ohren, man berührt einen Körper nur mit seinen eigenen Organen. Niemand folgert daraus, das, was ein Mensch siehet, hört, betastet, sei blos relativ, und es sei in dem ganzen Systeme der Anschauungen und sinnlichen Empfindungen nichts Gültiges und Wahres für die übrigen Menschen. So fühlt man auch nur mit seinem eigenen Gemüthe, man begreift nur mit seinem Verstande, man bauet Vernunftschlüsse nur mit seiner eigenen Vernunft; wer könnte daraus folgern, daß in diesem allen nichts Allgemeines und Objectives sei?

Aber in einem andern Sinn kann das Gefühl, so wie die Vorstellungen, etwas Objectives, Allgemeines haben. Ein jeder Mensch gehet in seinen Untersuchungen von sich aus. Für das, was er annimmt, wie für das, was er verwirft, kennt er keinen andern Maßstab, als sich selbst. Allein die Menschheit und das ganze menschliche Geschlecht findet sich in jedem einzelnen Menschen, und um sicher zu verfahren und in jedem Einzelnen das aufzufassen, was dem ganzen Menschengeschlechte gemein ist, muß man, in seinem innern Ich, von dem Veränderlichen, Zufälligen in uns unterscheiden, was sich uns mit

dem Charakter der Objectivität aufdringt, und also als permanent, unveränderlich, von unserm Ich unzertrennlich, sich darbietet.

Die Gefühle, wird man ferner sagen, sind von Natur dunkel und verworren; wie könnten sie also zur Wahrheit führen, da dieselbe klare, durchsichtige, in sich vollendete Vorstellungen voraussetzt? Freilich giebt es dunkle Gefühle, in sofern sie vermischt und aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind. Solche Gefühle muß man zersetzen, und wo möglich in ihre Bestandtheile auflösen. Aber es giebt einfache Gefühle, die dunkel sind, wenn man Alles so nennt, was nicht zergliedert werden kann, die aber vollkommen klar sind, in so fern sie eine eigene Evidenz haben, in so fern sie, von ihrem eigenen Lichte beleuchtet, auch einem Jeden eigenthümlich einleuchten, und ihre Evidenz auf eine Art darbieten, die nicht erlaubt, sie mit andern zu verwechseln. Zu diesen gehören die Gefühle, die uns objective Wahrheiten offenbaren. Sie sind eben so einfach, wie die sinnlichen Anschauungen. Es bedarf nichts weiter als sie auszusprechen; sogleich werden sie anerkannt, und von den Gefühlen unterschieden, die, mit Vergnügen oder Schmerz verbunden, uns nicht zur Wahrheit führen können, sondern uns nur über die Verhältnisse der Gegenstände zu uns belehren. Die ersteren erleuchten; die andern erwärmen; diese ver-

breiten nur Licht über unser eigenes Herz, jene lassen das Licht der Wahrheit über das Weltall aufgehen.

Diese letzteren gehen aus dem Gemüth hervor, und das Gemüth, in so fern das innere Licht, welches uns die übersinnliche Welt verkündet, aus ihm hervorgehet, ist das Hauptvermögen des Menschen; denn es ist die Quelle der Wahrheit, der Tugend, des Genies und der Religion. Alles Große hat seine Wurzel in diesem Vermögen. Die in dieser Hinsicht mehr oder minder Enterbten und Entblößten, sind nur arithmetische Rechen-Maschinen, und welches auch das Maß ihrer Intelligenz und ihres Verstandes seyn mag, sobald ihnen das heilige Feuer des Gemüths entgehet, besitzen sie nur ein Endliches; denn ihnen bleibt das Ewige, Unsichtbare verschlossen. Und doch sieht man öfters Menschen, die nur Verstand haben, Diejenigen, welche die ganze Gewalt des Gemüths in sich fühlen, mit einem gewissen vornehmen Ton bemitleiden, wenn auch diese letzteren der Intelligenz huldigen, in Allem, wo sie hinreichen kann, und sich ihr vertrauen in allen Dingen, die zu ihrem Gebiete gehören. Die Ersteren sind darüber stolz, daß sie sich selbst verstehen, und sich nur mit verständlichen Dingen beschäftigen, und merken nicht, daß sie nichts anderes thun, als Erscheinungen unter sich oder mit Begriffen zu ver-

binden, um sie zu ordnen oder sie aus einander zu erklären, und daß sie von der Realität nichts wissen.

Dieser innere allgemeine Sinn, diese höchste Seherkraft im Menschen, scheint viel von dem Instinct an sich zu haben, und könnte füglich intellectueller Instinct genannt werden. Denn auf der einen Seite verkündet er sich durch plötzliche, schnelle, einförmige, unwiderstehliche Eingebungen; auf der andern beziehen sich diese Eingebungen auf Gegenstände, die nicht zum Gebiete der Sinne, sondern der übersinnlichen Welt gehören.

Man stoße sich nicht an den Ausdruck Instinct. Freilich, wäre dieser Instinct ein solcher, wie der Kunsttrieb der Thiere; wäre er, wie dieser, sich selbst immer gleich, stereotypisch, aller Art von Vervollkommnung fremd, ja entgegengesetzt, immer zu derselben Arbeit führend, leitend, zwingend; so würde der Geist immer denselben Character haben, nie besser, nie schlechter werden können. Das Thier hat bestimmt Anschauungen und sinnliche Empfindungen, das Thier verbindet sie auch mannigfach, aber es verbindet sie ohne Begriffe, ohne allgemeine Vorstellungen, ohne Sprache. Dieses alles hängt zusammen. Das Thier hat weder allgemeine Vorstellungen, noch Begriffe, weil es nicht spricht; und es spricht nicht, weil es keine allgemeine Vorstellungen und keine Begriffe hat. Diese zwei

Dinge

Dinge setzen sich wechselseitig voraus. Je mehr die Organisation des Thiers einem, auf einen einzelnen Gegenstand berechneten und gestimmten Werkzeuge ähnlich ist, je mehr der Kunsttrieb desselben beschränkt, bestimmt, ausschließlich und gebieterisch wirkt, um so weniger verbindet das Thier seine Vorstellungen. Es scheint um so unvollkommener, je vollkommener es als Werkzeug erscheint. Im Gegentheil, je weniger eine Organisation an eine Maschine erinnert, die auf eine gewisse und einzige Wirkung berechnet wäre, um so mehr ist der Kunsttrieb unbestimmt, und das Vermögen, Vorstellungen zu verbinden, wächst bei ihm im Verhältniß zu dessen Unbestimmtheit.

Der Mensch hingegen besitzt die größtmögliche unbestimmte Empfänglichkeit. Seine Vermögen können alle Richtungen nehmen, und sind für keinen einzigen Gegenstand unwiderruflich vorher bestimmt. Daher seine Fortschritte, seine Mißgriffe, seine Irrthümer, seine stete Beweglichkeit, seine ununterbrochenen Versuche, seine mannigfaltigen Richtungen, mit einem Worte seine Vervollkommnungs-Fähigkeit.

Allein diese Vervollkommnungs-Fähigkeit muß von einem festen Punct ausgehen, und zu einem festen Punct führen; sie fordert im Menschen etwas Absolutes, Gewisses, Unwandelbares; ohne solches würde sie in ein wildes Umherschweifen

ausarten. Hätte der Mensch nicht einen intellectuellen Instinct, oder eine Vernunft, die, in sich selbst begründet, Wahrheiten, die sie nicht beweiset, hervorbringt oder offenbart, so würde er aus Mangel an einem Stüz- und Haltungs-Puncte sich in alle Richtungen bewegen, ohne vorzuschreiten und vorwärts zu kommen, und unter dem Thiere stehen, weil er die Art der Vollkommenheit, die das Thier besitzt, nicht erreichen würde, ohne deswegen eine andere erlangen zu können.

Die unmittelbare Vernunft bringt geistige innere Anschauungen hervor; diese Anschauungen haben eine Evidenz, die wie ein intellectueller Instinct auf uns wirkt, und in uns einen philosophischen Glauben erzeugt, welcher die Grundlage unsers Wissens ausmacht. Welcher von diesen Ausdrücken es auch sei, dem man den Vorzug giebt, und den man statt aller anderen gebraucht; so haben alle diese Begriffe einen so gleichartigen Character und verschmelzen sich dermaßen zusammen, daß es immer auf den sehr einfachen Satz ankommt: es giebt keine Wahrheit, oder es giebt Grund-Wahrheiten, die man so wenig beweisen, als daran zweifeln kann.

Es scheint freilich, beim ersten Blick, daß wenn man die Wahrheit nicht beweiset, sondern dieselbe nur ausspricht, daß wenn man von der Wahrheit nur an sie selbst appellirt, von ihrer Gewißheit an

ihre Evidenz, und nie aus ihr selbst hinaustritt, um sie zu beweisen, — es scheint, sage ich, daß man alsdann alle Hoffnung aufgeben müsse, sie Anderen mitzutheilen. Aber so ist es nicht in der That; könnte ein Mensch sich je einem Andern verständlich machen, würde er es sogar je versuchen, wenn er nicht in seinen eigenen Ideen den Maßstab, und einen sicheren Maßstab, für Ideen der Anderen hätte. Indem man seine Vorstellungen mittheilt, theilt man eigentlich nur Worte mit, und Worte würden Keinem etwas sagen, wenn in allen Menschen nicht der Grund derselben Vorstellungen und der Keim derselben Gefühle wäre. Unterrichten, überreden, überzeugen, wenn von anderen Gegenständen als von denen der Sinne und der Erfahrung die Rede ist, heißt im Allgemeinen nur, entwickeln, was in allen menschlichen Gemüthern verborgen liegt, das Dunkle, Verworrene deutlich und klar machen; es heißt nur, aufmerksam machen, auf das was man that oder dachte ohne das Bewußtseyn davon zu haben, oder ohne um sein Bewußtseyn zu wissen und dasselbe mit Besonnenheit zu denken.

Wenn wir nicht in uns ein thätiges Prinzip der Wahrheit hätten, so hätten wir weder eine Norm, noch einen Probierstein, noch einen Maßstab des Wahren. Wenn wir nicht in uns selbst das Bewußtseyn und die Ueberzeugung gewisser Existenzen hätten, so wäre für uns kein Mittel

vorhanden, zu wissen, ob das, was von außen -kommt, nicht ein leerer Schein, und ob das, was die Seele erschafft und verbindet, nicht ein leeres Spiel mit Begriffen sei. Im Allgemeinen muß die Wahrheit in uns sein, sei es als Grund oder als Norm, oder wir würden nie zur Wahrheit gelangen. Nur mit einem bestimmten Anfangs- und Endpuncte, mit einem Centralpuncte alles Wissens, von welchem Alles ausgehet, und zu welchem Alles zurückstrebt, sind andere Erkenntnisse möglich; ohne diese erste Bedingung kann nichts gegeben werden und nichts gewisses existiren.

Man kann nur von einem Grundsatze ableiten, was schon in ihm liegt, oder was man in denselben niedergelegt hat. In dem ersten Fall ist der Grundsatz, ein Grundsatz an sich, ein reeller Grundsatz, eine Existenz. Im zweiten, ist er ein nomineller Grundsatz, ein Gemachtes, ein Künstliches, unser eigenes Werk, ein bloß logisches Verfahren. Abstrahirt man, bei der Aufstellung eines Grundsatzes letzterer Art, von allem Inhalt, damit man den Schein behalte, Alles selbst zu construiren, Grund und Gebäude, Ursatz und Folgesätze, so gehet man vom Leeren aus, und gelangt nie zur Realität, oder nachdem man dieselbe geflissentlich bei Seite gesetzt hatte, nimmt man sie willkührlich wieder an. Gestaltet man kunstmäßig einen zusammengesetzten Begriff, um sich hernach mit dessen

Entwickelung die Zeit zu vertreiben, und den Schein zu haben, als beweise man, was man schon festgestellt hatte, als entdecke man erst, was man schon besaß, so thut man weiter nichts, als ein unnützes Spiel mit Begriffen treiben, welches zu nichts führt, nichts Gewisses und Reelles giebt. Das einzige Mittel, zu Wahrheiten zu gelangen, ist, von Wahrheiten auszugehen; die erste Bedingung alles Gelingens der Vernunftschlüsse, ist, die Thatsache der Existenzen als Grundlage anzunehmen. Wenn diese Thatsache nicht über alle Zweifel erhaben wäre, und ihren Beweis, so wie ihre Evidenz in sich trüge, würde für uns nichts existiren.

Cartesius hatte den Fehler begangen, am Eingange seiner Philosophie das Seyn und das Daseyn durch einen Vernunftschluß beweisen zu wollen, da doch das Seyn und das Daseyn nur Gegenstände einer unmittelbaren Anschauung seyn können. Aber da er doch einen Vernunftschluß über einen Gegenstand, der keinen verträgt, machen wollte, so hätte er besser gethan, zu sagen: Ich will und handle, also bin ich; statt: ich denke, also bin ich. Im ersten Fall, weit mehr als in dem zweiten, habe ich das Bewußtseyn meiner eigenthümlichen Kraft und also das Gefühl meiner von allen anderen verschiedenen Existenz. Wäre Spinoza (wie er es füglich hätte thun sollen) vom Bewußtseyn seiner Existenz und

seines eigenen individuellen Denkens ausgegangen, so würde man nicht in dem Fall seyn, ihn fragen zu müssen, auf was seine ersten Definitionen sich beziehen und begründen, und er hätte sich in der Nothwendigkeit gesehen, dieses Bewußtseyn zu erklären, und es mit seinen Grundsätzen zu vereinbaren.

Leibnitz ist in denselben Irrthum verfallen, wie alle Metaphysiker vor und nach ihm. Er hat geglaubt, man könnte nur dasjenige annehmen, was man beweisen könnte, und daß man eine Sache begreifen müßte, um sie recht zu beweisen. Dem zu Folge hat er an die Spitze seiner Philosophie eine Verkettung, theils von Definitionen und von Grundsätzen, theils von Hypothesen aufgestellt. Aber eine jede Philosophie, wenn sie auf etwas Reelles sich bezieht, gehet von einer oder von mehreren gegebenen Existenzen, von einer empfangenen und nicht von einer erschaffenen oder bewiesenen Grundlage, von einer Thatsache, die man anerkennen muß, obgleich man sie nicht begreifen kann, aus. Eine Nominal-Definition von einem philosophischen System bedeutet nichts; eine Real-Definition wird immer nur eine angenommene und ausgesprochene Thatsache seyn.

Diese Leibnitz-Wolfische Methode, durch Definitionen ein System zu begründen, und auf diesem Wege die Existenzen erlangen zu wollen, ist ein Mißbrauch der mathematischen Methode,

welche auf die Philosophie gar nicht anwendbar ist. In der Mathematik construirt man die Wesen, mit welchen man sich beschäftigt, nehmlich man erschafft sie. Alle Theile der reinen Mathematik beruhen auf etwas Ideellem und führen nur zum Ideellen. Die Philosophie hingegen gehet nach Realität aus, und will zu den Existenzen gelangen. Diese müssen also gegeben seyn, und man muß von ihnen ausgehen, wo nicht, so erzielt man auch nur Idealität.

Zwei Realitäten, oder zwei Arten von Existenz, werden uns zugleich offenbaret, sich wechselseitig begründend und beschränkend. Die Realität unserer Seele, oder unseres Ichs, und die Realität einer von uns verschiedenen äußeren Welt. Die Ueberzeugung dieser zwei Realitäten, ist uns im Bewußtseyn und durch das Bewußtseyn gegeben. Sie sind unzertrennlich, und eine kann nicht ohne die andere existiren. Sie halten sich einander, setzen sich voraus, und stellen sich wechselseitig in das gehörige Licht. Keine von beiden wird von der andern abgeleitet, sondern sie verkündigen sich uns zugleich und mit derselben Evidenz. Zwischen ihnen einen Unterschied in Hinsicht der Evidenz oder der Gewißheit annehmen, oder versuchen, eine von der andern abzuleiten, um die Einheit zu retten, heißt dem Idealismus oder dem Materialismus den Weg bahnen, das Ich aus dem Wesen der

Materie erklären, und die Seele als ein thätiges unabhängiges Princip läugnen; oder aus der Materie und der äußern Welt eine bloße Erscheinung des Ichs machen.

Das Bewußtseyn, oder das Ich, ist die Undurchdringlichkeit der Seelen; die Undurchdringlichkeit der Körper ist für sie das Surrogat des Ichs und erlaubt ihnen nur Selbstständigkeit. Beide sind unwiderlegliche Beweise der Individualität, und in dieser Hinsicht die Grundlage aller Philosophie. Wir sind dem Bewußtseyn das Gefühl und die Anschauung der Existenz schuldig. Ohne solches, würde nichts uns dieses Gefühl geben können; wir verdanken der Undurchdringlichkeit der Körper das Gefühl einer von uns verschiedenen Welt. Das Prinzip des Ichs kann nicht die Undurchdringlichkeit verschwinden machen, noch kann die Undurchdringlichkeit das Bewußtseyn aufheben. Beide sind so wesentlich verschieden, daß eines sich nicht durch das andere erklären läßt. Aus dem Antagonismus beider entstehet in uns das Bewußtseyn der Kraft: eine in der Philosophie höchst wichtige und fruchtbare Thatsache.

Also, um das Gesagte zusammen zu fassen: das Wissen, in einem höhern Sinne, ja in dem höchsten, ist das unmittelbare geistige Anschauen oder Wahrnehmen der Vernunft.

Die sinnliche Anschauung und die sinnliche

Empfindung geben uns die sinnliche Welt, in so fern sie eine Welt des Scheins ist, aber eine Welt des Scheins, welcher ein wirkliches Seyn unterliegt. Die Vernunftschlüsse erzeugen den Zusammenhang und die Ordnung in der Gedankenwelt, nehmlich die Verbindung der Begriffe unter sich und mit den sinnlichen Anschauungen und Empfindungen. Die Vernunft, als thätiges Vermögen, giebt uns, vermittelst unmittelbarer Wahrnehmungen, die Ueberzeugung von objectiven Wahrheiten, von der reellen Existenz der unsichtbaren Welt.

Sonderbar genug, daß die meisten Menschen nicht im mindesten an der Realität der sinnlichen Anschauungen und der diesen Anschauungen entsprechenden Gegenstände zweifeln, aber an die Realität der intellectuellen Anschauungen nicht glauben noch glauben wollen. Und doch läßt sich das eine eben so wenig beweisen, als das andere. Die ersteren sind nicht allgemeiner, gleichförmiger, gewisser, als die zweiten. Aber es ist leichter, das deutliche Bewußtseyn jener als dieser zu haben. Das eine fordert weit mehr Einsicht und Besonnheit als das andere. Es ist schon philosophische Bildung erforderlich, um sich der Realität der intellectuellen Anschauungen deutlich bewußt zu werden, aber je mehr man es mit dem gemeinen Menschenverstande hält, desto weniger bezweifelt man die Realität der sinnlichen Anschauungen. Noch mehr, auf diesem Wege kann

man am leichtesten dazu verleitet werden, die Realität der intellectuellen Anschauungen zu leugnen.

Allein, diese vollkommen zugegeben, angenommen, als das einzige Prinzip der objectiven Wahrheit aufgestellt, so erhebt sich noch eine große und nicht leicht zu beseitigende Schwierigkeit. Wie kann man eine strenge, scharfe, bestimmte, allgemeingültige Demarkations-Linie zwischen den unmittelbaren Offenbarungen der Vernunft, und den Offenbarungen der Mystiker, den trügenden Bildern einer überspannten Phantasie, ziehen? Wie können wir uns überzeugen, daß unter die Existenzen, welche uns von der Vernunft gegeben werden, sich nicht trügerische Erscheinungen mit einschleichen? Wie können wir bewähren, daß das, was sich uns als Allgemeingültiges nothwendig objectiv darbietet, es in der That sei? Zwar, wenn von der Realität der sinnlichen Welt die Rede ist, zweifeln wir nicht, daß man mit Recht von dem Einen auf das Andere schließe; allein ob dieses Verfahren gegründet sei, und ob, wenn von der Realität der übersinnlichen Welt gehandelt wird, man auch mit Zuversicht an das Gewissen des Menschengeschlechts und an die allgemeine Zustimmung appelliren dürfe, kann zweifelhaft erscheinen.

III.

Philosophisches Wissen.

Der Grundsatz, der allen Wissenschaften zur Grundlage dient, oder vielmehr die Ur-Idee, welche deren Gegenstand bestimmt, und welche ihnen allein eine fortschreitende Bewegung geben kann, ist, daß die Wissenschaft sich auf das *was ist* beziehet, sich mit dem Relativen nicht begnügend, nach dem Absoluten trachtet, und mit demselben sich beschäftigt.

Es muß Existenzen geben, die unseren Vorstellungen entsprechen, und unsere Vorstellungen müssen den Existenzen entsprechen, oder wir wissen im strengeren Sinne des Worts nichts. So lange diese Uebereinstimmung oder Harmonie nicht statt findet, besitzen wir nicht die Wissenschaft. Sobald diese Harmonie statt finden wird, wird auch die Wissenschaft, wo nicht in der That, doch von Rechtswegen auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen.

Dieses ist, wo nicht der Grund aller Wahrheit, doch wenigstens die Grund-Idee der Wahrheit, die, in unsere Seele tief eingegraben, unsere

Seele selbst gewissermaßen ausmacht und allen unsern Forschungen ihre Richtung giebt.

Man kann nicht in Abrede seyn, daß wir die klare Idee von dem, was Wahrheit heißt, besitzen, und es wäre unerklärbar, daß wir diese Idee hätten, ohne daß wir für die Wahrheit gemacht wären.

Die Wahrheit ist nicht eine freie und willkührliche Construction der Wesen, sie erschafft nicht ihre Gegenstände.

Die Wahrheit ist auch nicht das Resultat einer mystischen Ehe zwischen den Gegenständen und dem Vermögen des menschlichen Geistes, aus welcher ein gewisses Etwas entstehet, das weder das Subject noch das Object ist, sondern ein unnennbares Mittelding ohne alle Realität. In diesem Falle wäre die Wahrheit eine bloß relative, oder die bloße Erkenntniß dieser sonderbaren Zusammenfügung.

Auch kann die Wahrheit nicht eine Zusammensetzung von Begriffen, oder eine logische Zusammenstellung der Formen des Verstandes seyn. Im ersten Falle wäre sie ein Spiel mit Ziffern, eine Art intellectueller Arithmetik; im zweiten, ein Werkzeug ohne Gegenstand, ein Mittel ohne Zweck.

Die Wahrheit ist, was ist. Wohl, — aber welches Mittel besitzen wir, das „was ist" zu erkennen, und uns zu vergewissern, daß wir nicht Einbildungen für Realität, Vorstellungen für Wesen

halten, sondern daß wir in der That das „was ist" auffassen.

Die Existenzen sind uns gegeben. Das Gefühl unserer Existenz wird uns mit ihnen gegeben. Wäre es anders, so hätten wir keine Mittel, zu denselben zu gelangen, und nichts könnte uns die Ueberzeugung davon gewähren.

Die Vernunftschlüsse können es nicht thun, denn die Vernunftschlüsse setzen diese Ueberzeugung voraus. Ein jeder Vernunftschluß gehet von Vordersätzen aus. Diese Vordersätze können die Schlußsätze von vorhergehenden Vernunftschlüssen seyn, und so weiter. Endlich muß man doch zu den Urgrundsätzen gelangen, die ihren Beweis in sich tragen. Solche Prämissen allein können einem Systeme zu Grundlagen dienen. Solche Prämissen können aber nur Thatsachen seyn, und diese Thatsachen Existenzen.

Die Sinne führen uns zu solchen Existenzen, indem sie uns neben den rein subjectiven Eindrücken von Vergnügen und Schmerz, auch objective Anschauungen zukommen lassen. Diese Anschauungen sind von der innigen Ueberzeugung der Wirklichkeit der sinnlichen Welt begleitet, von einem wahren Glauben an die Existenz dieser Welt; ein Glaube, der uns angeboren ist.

Die Irrthümer der Sinne, die Träume, die Einbildungen, Alles was auf den ersten Blick das

Zeugniß der Sinne schwächen oder gar zu vernichten scheint, Alles was die Realität der sinnlichen Welt könnte bezweifeln lassen, bestätigt und bewährt diese Realität, denn wir setzen sie allem dem entgegen, was auf den ersten Blick mit derselben eine Scheinähnlichkeit hat. Die Ueberzeugung dieser Realität beruhet auf einem unbekannten Etwas, welches in keiner Sprache einen wahren Namen hat, welches zu erklären, zu begründen, ja auszusprechen unmöglich, und welches von den objectiven Anschauungen der Sinne unzertrennlich ist. Dieses unbekannte Etwas bildet die Demarcations-Linie zwischen der Realität und den Träumen, sowohl denen des wachenden Zustandes, als denen des Schlafs.

Die Wissenschaft, oder was man also nennt, ist aus Thatsachen, Begriffen, und Verhältnissen der Thatsachen und der Begriffe, zusammengesetzt. Wären alle Thatsachen nur Phänomene sinnlicher Gegenstände, Sinnen einer bestimmten Natur erscheinend; wären die Begriffe nur Abstractionen und Generalisationen; wären die Verhältnisse nur Vergleichungen solcher Thatsachen unter sich, oder von Thatsachen und Begriffen; erschaffte diese Verhältnisse unser Verstand allein: so gäbe es keine wahre Wissenschaft, sondern eine halb willkührliche, halb unwillkührliche Phantasmagorie. Giebt es im Gegentheil Thatsachen der Existenz, die etwas anderes und mehr offenbaren, als bloße Er-

scheinungen; giebt es Begriffe, die wahre Grundsätze sind, und die Realität geben oder bewähren: dann erst wissen wir Etwas, oder wir glauben etwas Gewisses; dann erst erhalten die Verhältnisse einen reellen Character, weil sie aus der Anwendung der Grundsätze auf die Existenzen entstehen.

Die Ueberzeugung der Existenzen gehet dem Verfahren des Verstandes und der Vernunft voran, und überlebt alle besondere Thathandlungen derselben, so wie sie ihnen vorausgegangen ist. Diese Ueberzeugung ist kein Resultat, sondern ein Grundsatz. Sie ist nicht ein abgeleiteter Grundsatz, sondern der erste von allen. Man kann sie Einem weder geben noch nehmen. Kein Mensch hat sie entdeckt noch erfunden, gelehrt oder gelernt. Man bemerke, wie dieselbe im Kinde entstehet, oder wie man sie in demselben vorfindet, ohne sagen zu können, wie und wann sie entstanden ist. Man bemerke, wie diese Ueberzeugung der Realität der Existenzen in dem Philosophen Wurzel gefaßt hat, der sie wohl läugnen kann, dem es aber nie gelingen wird, dieselbe in seinem Innern auszurotten, der durch die Vernunftschlüsse, die er zusammensetzt um die Existenzen zu beweisen, die von ihnen ausgehende Gewißheit nicht vermehrt, wenn er wähnt, mühsam bis zu ihnen gelangt zu seyn; der, ohne es zu wissen, sie voraussetzt und annimmt, wenn er glaubt, sie zu su-

chen und zu finden. Man folge ihm in seinen Bemühungen, und man wird sehen, daß er durch seine Zweifel, seine Gründe, seine Demonstrationen, nicht im mindesten eine Gewißheit wankend machen kann, die, unabhängig von ihm, und höher stehend als er, weder von ihm kann geschwächt, noch befestigt werden. Man bemerke noch, in allen Sprachen, die Worte: Wesen, Existenz, Substanz, Realität; — Worte, an sich so klar, wenn man sie in der ursprünglichen Einfalt eines zwar gesunden aber wenig entwickelten Verstandes gebraucht, und so dunkel, wenn man sie zu erklären, und von ihnen Rechenschaft zu geben versucht, Worte von einer so sichern, so leichten Anwendung für ungebildete Menschen, und von einer so unsichern und schwierigen für die Philosophen. Die Thatsache der Existenzen, das Gefühl und die Ueberzeugung dieser Thatsache, haben diese Ausdrücke eingegeben, und wenn die Sache sich nicht so verhalten hätte, wären auch diese Worte nie zum Vorschein gekommen und gebildet worden.

Es ist eben so schwer, die Existenzen zu erklären, als die Existenzen zu beweisen. Sie sind uns mit einer Art von Nothwendigkeit gegeben. Man fühlt sie, man schauet sie unmittelbar an, allein man kann sich nicht deutlich Rechenschaft davon ablegen.

Auf diese Art sind uns gegeben, die materiel-

len

len Wesen, die denkenden und vernünftigen uns ähnlichen Wesen, die Existenz des großen Alls, die Existenz eines freien und vernünftigen unendlichen Wesens, vom Ganzen verschieden, und mit dem Ganzen verbunden

Sehr wohl. Hiermit sind Alle einverstanden. Aber man streitet über die Natur der Existenz. Man schreibt nicht allen Wesen, die wir eben genannt haben, dieselbe Existenz oder die Existenz in einem und demselben Sinne, von einer und derselben Art, zu.

Woher kommt es, daß man sich in dieser Hinsicht theilt? Wie kann man sich verständigen? Wie ist es möglich, zu irgend einem sichern Schlußsatz zu gelangen?

Wird die Schwierigkeit gehoben, wenn man zwischen einer ephemeren und permanenten Existenz, zwischen einer abhängigen und unabhängigen, unterscheidet.

Mit nichten. Denn wenn uns die eine und die andere gegeben ist, wenn jede derselben auf eine verschiedene Art uns gegeben ist, so müssen wir diesen Unterschied nicht allein kennen, sondern ihn bestätigen und aussprechen.

Eine schöne Lilie erhebt sich, auf ihrem emporragenden Stiel, in eleganter Form und mit blendendem Glanze. Sie ist uns in der Anschauung gegeben, und diese Anschauung zwingt

uns gebieterisch und unwiderstehlich, die Existenz dieser Blume anzuerkennen. Wir können diese Nothwendigkeit nicht abwehren. Sie ist von der Vorstellung der Lilie unzertrennlich, eine Vorstellung, die wir nach Belieben weder läugnen, noch hervorbringen, noch abändern können.

Die Anschauung und die Empfindung, welche diese Lilie uns giebt, sind nicht diese Lilie selbst. Wir gestehen, daß wir nicht mit Gewißheit von der Vorstellung der Lilie auf ihre inneren und reellen Eigenschaften schließen können. Aber dieser Zweifel erstreckt sich nicht bis auf die Existenz der Lilie; diese können wir nicht läugnen. Wir sind gezwungen, zu gestehen und anzunehmen, daß außerhalb Unser etwas von uns Unabhängiges da ist, welches uns die Vorstellung der Lilie giebt, und uns keine andere geben kann.

Diese schöne Pflanze hat sich entwickelt, hat geblüht, hat vermittelst des in ihr eingeschlossenen Samens sich fortgepflanzt. Bald nachher verwelkt, vertrocknet, hat sie sich in Staub aufgelöset, und es ist von ihrer eleganten Form und ihrem prächtigen Leben nichts geblieben.

Diese schnell vorübergehende Existenz, die uns eine von dem, was das Wesen oder der Gegenstand war, gewiß nicht ganz entsprechende Vorstellung oder Anschauung gegeben hat, war sie eine wirkliche reelle Existenz?

Wir glauben es fest und unwandelbar, weil wir nicht anders können; wir glauben es, weil wir fühlen, und mit einer unwiderstehlichen, mit keiner andern zu verwechselnden Gewalt fühlen, daß wir diesen Gegenstand oder dieses Wesen weder wachend noch schlafend geträumt haben, obwohl wir beides öfters gethan, aber von der Gegenwart immer unterschieden; weil wir fühlen, daß wir diesen Gegenstand oder dieses Wesen nicht freiwillig durch eigene schaffende Kraft hervorgebracht haben. Dieses Wesen, sich trennend und unterscheidend von der ganzen Natur, was und wie es auch sein mag, hat sich nicht allein uns dargeboten, sondern hat dieses unter individuellen Formen gethan.

Alle materielle Wesen, deren Existenz nur durch die Sinne auf eine mittelbare Art offenbaret werden, und die Sinne selbst, mit dem Körper, dem sie inwohnen, der sie unterhält und ernährt, sind, in ihren verschiedenen Erscheinungen und Phasen, jener Lilie, dem Lieblinge der Natur, ähnlich. Der Lilie Geschichte ist die ihrige. Von der Eiche, die Jahrhunderte lang unbemerkt im Walde langsam wächst, bis sie ihre Vollendung erreicht, und dann Jahrhunderte an Kraft und an Umfang abnimmt, ehe sie ihren Staub mit dem der mütterlichen Erde vermischt, — bis zu der Blume, die in einem einzigen Tage wie ein Hauch entstehet und vergehet; vom Löwen und Tiger, welche

in unbesiegter Stärke ihre wilde Bewegung und ihr blutiges Leben in der Wüste lange führen, um in der Wüste ihr Grab zu finden, bis zur Mücke, der nur ein Augenblick beschieden ist; von der Sonne, die nicht immer geleuchtet, und auch einst verlöschen wird, bis zum Prisma der Bergkrystalle, bilden sich alle Wesen, um zu erscheinen, und verschwinden, um nie wieder zu erscheinen; nachdem sie alle sich unseren Sinnen längere oder kürzere Zeit offenbart, sie auf eine mehr oder minder anziehende oder zurückstoßende Art erregt und gerührt haben, werden sie zersetzt, und, in ihre Elemente aufgelöset, hinterlassen sie keine Spur ihres Daseyns.

In der neuern Philosophie behauptet man, daß alles, was anfängt und aufhört zu seyn, während seines kurzen, schnellen, verfliegenden Daseyns, keine Existenz hat im strengen Sinne des Worts.

Wenn aber, um einem Wesen die Existenz abzusprechen, der Umstand hinreicht, daß es sie nicht immer gehabt habe, und sie nicht immer behalten werde, so spricht man der ganzen materiellen Welt die Existenz ab, denn diese ganze Welt bestehet nur aus Wesen solcher Art; und dann versuche man, wie billig, genugthuend zu erklären, warum diese Wesen uns die Ueberzeugung ihrer Existenz aufdringen, uns gewissermaßen zu derselben nöthigen, und dies mit einer solchen Gewalt, daß

man zwar diese Existenz läugnen, aber diese Ueberzeugung nie verläugnen, ja nicht einmal schwächen kann.

Hingegen, gestehet man die Existenz diesen ephemerischen materiellen Wesen zu, worin bestehet diese Existenz? Wem schreibt man dieselbe zu, den Elementen, oder der Form der Elemente? Wie unterscheidet man sie, in diesem letztern Falle, von der Existenz im transcendentalen Sinne des Worts, wo man sie der Substanz oder den Substanzen zuschreibt.

Wollte man sie ihnen nicht zuerkennen, wird man sie auch den vernünftigen Wesen verweigern müssen, die, wie der Mensch, das Bewußtseyn ihrer selbst haben, und sich selbst im Gegensatz zu den andern Wesen, ja zu dem ganzen Weltall, setzen. Ich weiß, daß in manchen Systemen, man beiden Arten von Wesen die Existenz abspricht. Allein in allen Systemen nimmt man an und muß man annehmen, daß Etwas nothwendig existire, und im strengen Sinne des Worts wirklich sei.

Wird nun eine unveränderliche ewige Substanz allein existiren, wird diese Substanz ein vernünftiges und freies Wesen sein, oder wird es die Existenz selbst, in dem allgemeinsten und also in dem unbestimmtesten Sinne des Worts, sein?

Im erstern Falle ist die Individualität der uns als wirklich gegebenen Wesen, und unsere eigene

Individualität, unerklärlich; im zweiten giebt es gar keine Individualität, und also eigentlich gar keine reelle Existenz, denn eine allgemeine Existenz ist gar keine, und ein Substantiv ist keine Substanz.

In beiden Fällen wäre die Ueberzeugung, welche die Erscheinung oder das Nichts, Mensch genannt, von seiner Existenz hat, und die es von der wirklichen Existenz einer andern Erscheinung oder eines andern Nichts, Welt genannt, hat, ein unauflösbares Räthsel.

Diese Schwierigkeiten sind der idealistischen Schule eigen; indem sie behauptet, die Realität der gegebenen einzelnen Wesen wegzudemonstriren, und die Realität einer andern ihnen unterliegenden unbestimmten Existenz zu beweisen, verfällt sie in dies Labyrinth.

Andere Schwierigkeiten treffen die materialistische Schule, welche die Realität der einzelnen Individuen, der Form und dem Schein nach, zugiebt, in Hinsicht der Wesenheit aber ihnen wahre Existenz abspricht, und dieselbe nur den Ur-Elementen, den physischen Atomen, zuerkennt.

Wie kann, wird man sagen, eine dauerhafte, unveränderliche, nothwendige Existenz Elementen zugeschrieben werden, die in einer steten Bewegung begriffen sind, und die beständig und ununterbrochen die Formen wechseln, ohne daß man wahr-

nehmen, auffassen, ja begreifen könnte, was sie in der That permanentes haben?

Diese Schwierigkeit ist gegründet. Aber man muß gestehen, daß sie alle Systeme gleich sehr trifft, denn in allen muß man die Unveränderlichkeit und die Veränderung mit einander vereinbaren können.

Andere Schwierigkeiten sind aber dem atomistischen Systeme eigen. Wenn man auch eine unendliche Menge von Atomen oder untheilbaren und unzerstörbaren Elementen annimmt, die specifisch von einander eben so verschieden sind, wie die verschiedenen Gattungen der sinnlichen Wesen, und sich nach ewigen Gesetzen anziehen und zurückstoßen, so wäre es immer unmöglich, den Urprung der organischen Wesen auf diese Art zu erklären. Ein organisches Wesen, dessen Theile sich wechselseitig voraussetzen, kann sich nicht allmählich bilden, und wie wir es auch anfangen mögen, ist es uns nicht gegeben, sein Daseyn ohne einen ihm entsprechenden vorhergehenden Gedanken zu begreifen.

Auch wenn das nicht wäre, könnte doch die Einheit, die wir Seele nennen, und vermöge welcher wir alles andere uns vorstellen und erkennen, in keinem Falle ein physisches Atom seyn, oder das Resultat eines Zusammenflusses von Atomen.

Aus diesem allen erhellet, daß wenn man vermittelst Beweise zu den wahren Existenzen gelan-

gen will, man sich in unauflösliche Verwickelungen verstrickt.

Man muß also immer wieder darauf zurückkommen, daß die Existenzen uns gegeben sind.

Die Seele wird nur durch eine unmittelbare Anschauung offenbart. Wir sind uns derselben als einer Kraft bewußt und ihrer Existenz gewiß, da nur vermittelst ihrer, wir andere Existenzen wahrnehmen können; wir fühlen diese Kraft, als etwas substantielles, permanentes, unabhängiges, als etwas im Verhältniß stehendes zu allen Vorstellungen, die in der Seele nach einander folgen oder zugleich existiren, und die, in einer ewigen Ebbe und Fluth begriffen, von ihr abhängen.

Sorgfältig muß hier unterschieden werden, zwischen Anschauung (sie sei sinnlich oder intellectuell), sinnlicher Empfindung, Vorstellung, und Idee. Die Anschauungen sind immer objectiv, und geben uns mit der Ueberzeugung gewisser Existenzen, die Ueberzeugung gewisser Eigenschaften dieser Existenzen oder Wesen. Die sinnlichen Empfindungen sind von Natur subjectiv. Die Vorstellungen des Gedächtnisses, der Phantasie, des Verstandes, und die Ideen, als die höchsten Vorstellungen der Vernunft, können auf diese Anschauungen bezogen werden, ja sie müssen es sogar, wenn sie nicht gehaltlos erscheinen wollen, aber sie haben doch nie die Evidenz und die Gewißheit der Anschauungen.

Die phänomenische Welt setzt eine Welt voraus, die nicht phänomenisch ist. Es wäre eben so abgeschmackt und sinnlos, durch Vernunftschlüsse beweisen zu wollen, daß in der Realität nichts außerhalb uns existirt, als daß in der That etwas Objectives existire. Man mag nun das eine oder das andere thun, so drehet man sich immer in demselben fehlerhaften Kreise herum. Unter den äußern Phänomenen, die uns gegeben sind, und die wir wahrnehmen, sind wir durch ein gewisses Etwas, welches eben so schwer wäre zu läugnen, als zu erklären, gezwungen, ein Objectives anzunehmen, ein Seyn, vom Scheine bedeckt, von ihm verschieden, obgleich mit ihm geheimnißvoll verbunden. Eben so verhält es sich in Hinsicht der Phänomene des innern Sinnes. Außer dem Schein, unter welchem die Seele sich selbst zeigt und sich selbst offenbaret, und sich verschmelzend mit dem Schein der äußern Welt, das immer neue Spiel der Vorstellungen hervorbringt, giebt es etwas Objectives und Reelles, welches die Seele in ihrem Innern wahrnimmt, und das ihr die Existenzen der unsichtbaren Welt verkündet.

Eine unmittelbare Wahrnehmung, ein unwiderstehliches Gefühl, kündigen dem Menschen die Existenz und die Realität der Seele an. Eine Wahrnehmung und ein Gefühl derselben Art of-

fenbaren ihm die Existenz und die Realität der äußern Welt.

Es ist unmöglich, weder das eine noch das andere zu läugnen. Man mag noch so viel verfängliche Vernunftschlüsse und Sophismen in dieser Hinsicht anhäufen, man überredet die Anderen eben so wenig, als sich selbst. Indem man sich abmühet, die Nicht-Existenz der einen oder andern dieser Welten zu beweisen, und nachdem man wähnt es bewiesen zu haben, trägt die Natur der Dinge über eine Vernunft, die sich selbst verkennt, den Sieg davon.

Wäre das Bewußtseyn, oder das Ich, nicht die unmittelbare und unwiderlegliche Offenbarung einer Existenz, und wären uns nicht in dem Ich oder dem Bewußtseyn andere Existenzen gegeben, so könnten wir nie zu irgend einer Real-Existenz gelangen. Alle erwiesene Wahrheiten sind immer nur abgeleitete. Alles, was abgeleitet ist, setzt etwas Vorhergehendes voraus. Diese vorhergehenden Thatsachen, diese Wahrheiten, von welchen man andere ableitet, müssen unabhängige Ur-Thatsachen seyn. Die Kette unserer Gefühle, unserer Vorstellungen und unserer Grundsätze muß irgendwo fest angeknüpft seyn. Es wäre sonderbar, abgeleiteten Wahrheiten Realität zuzugestehen, und sie den Ur-Wahrheiten absprechen zu wollen. Die-

ses hieße dem Widerschein des Lichts mehr Realität zuschreiben, als dem Lichte selbst.

So wie das Wort Klein das Große voraussetzt, so wie das Schwache nur im Gegensatz zum Starken einen Sinn hat, so auch nimmt Derjenige Wesen an, der Phänomene ausspricht. Schein bringt den Begriff von Seyn und Realität, das Subjective Objectives, das Zufällige die Substanz, das Bedingte das Absolute mit sich. Die ersten dieser Ausdrücke würden keine Bedeutung haben, wenn die zweiten keine hätten. Eine jede Antithesis zwingt uns, eine Thesis anzunehmen. Also alles, was man sagt, um das Daseyn und die Realität zweifelhaft zu machen, dient dazu, sie in ein helleres Licht zu stellen, oder man gehet vielmehr von ihr aus, ohne es zu wissen und zu wollen.

So auch, wenn der Idealist die Realität der äußeren Welt läugnet und der Materialist dieselbe der Seele abstreitet, widersprechen sie sich selbst. Denn die Beweise, die jeder für seine Thesis führt, beweisen auch die Antithesis, und können, wären sie sonst treffend und gegründet, eben so gut auf das, was jeder von ihnen läugnet, wie auf das, was jeder behauptet, angewendet werden. Beide würden Recht haben; und da dieses an sich widersprechend wäre, so haben Beide Unrecht.

Wir sind folglich genöthigt, beide Existenzen

anzunehmen. Aber zwei Existenzen annehmen, heißt noch nicht, die Natur dieser zwei Existenzen erkennen. Wir kennen die Gegenstände der äußern Welt nur durch unsere Anschauungen und Empfindungen. Wir erkennen die Vermögen unserer Seele nur durch ihre Anwendung auf die Gegenstände der äußern Welt. Es liegt unstreitig in dem Allen etwas Objectives, Reelles, Absolutes, aber auch etwas Subjectives, Phänomenisches, Relatives. Die Schwierigkeit bestehet darin, ein sicheres Kennzeichen beider zu finden, um eine strenge Scheidungslinie zwischen beiden zu ziehen.

Es frägt sich also, wenn die Gewißheit der Realität unwiderleglich ist: was ist reell in der Seele und in der äußern Welt?

Werden wir annehmen, daß alles, was in der Seele vorgehet, alles was in der äußeren Welt statt findet, reell ist; oder, obgleich wir von der Realität überzeugt sind, können wir sie nirgends sicher nachweisen?

So stehet die Frage. Die Existenz der Seele und einer äußern Welt ist uns gegeben durch eine unmittelbare Wahrnehmung, welche den philosophischen Glauben erzeugt; belehrt uns aber auch mit derselben Gewißheit eine unmittelbare Wahrnehmung über die Natur und die objectiven Eigenschaften der Seele und der äußern Welt, so wie über ihre Existenz?

Fände eine solche unmittelbare Wahrnehmung statt wie die letztere und erzeugte den Glauben, so müßte man nicht fragen, ob wir Ursache zum Glauben hätten; denn der Glaube bestehet gerade darin, daß man ohne eine anzugebende Ursache etwas sicher annimmt, vermittelst einer innern und unbezwinglichen Nothwendigkeit.

Alles, was wir in uns wahrnehmen, die sinnlichen Anschauungen, die Reflexion, die Abstraction, die Urtheile, die Vernunftschlüsse, und, auf der andern Seite, die sinnlichen Empfindungen, die Gefühle, die Begierden, der Wille, die Freiheit, die Handlung — gehet wirklich in der Seele vor, indem wir das Bewußtseyn von allen diesem haben; und in so fern wir jeder dieser Thathandlungen oder dieser Zustände ein Vermögen oder eine Fähigkeit entsprechen lassen können, können wir sagen, daß diese verschiedenen Vermögen wahre Realität haben.

Aber diese thätigen Vermögen der Seele müssen um sich anzuwenden und zu offenbaren auf Gegenstände gerichtet werden. Diese Gegenstände werden uns von den äußeren oder inneren Sinnen gegeben. Im erstern Fall, empfängt sie die Seele. Im zweiten, empfängt die Seele sie auch, aber sie scheint sie hervorzubringen, weil sie aus ihrem Innern hervorgehen.

Da die Seele zwei Vermögen besitzt, das

der Thätigkeit, und das der Receptivität, und da das eine nicht ohne das andere ausgeübt werden kann, so leuchtet ein, daß ihre Geschäfte immer auf eine Art zusammenhangen, die jede scharfe Trennung verhindert, und daß die Producte der Erkenntniß, zu welchen beide mitwirken, nicht mit Sicherheit zersetzt werden können, um jedem dieser Vermögen zu geben, was ihm gebührt. Die Seele empfängt, indem sie handelt; sie handelt, indem sie empfängt; das Vermögen führt zu nichts, ohne den Gegenstand, auf welchen es angewendet wird; der Gegenstand existirt nicht für die Seele, ohne das Vermögen, welches ihn erfaßt.

Es ist also klar, daß wenn wir dem äußeren Permanenten in der Welt jede Art von Realität und Existenz absprechen, wir eben so den permanenten Vermögen der Seele keine Realität werden zuschreiben können, ja ich mögte beinahe sagen, der Seele selbst. Nicht dem Vermögen der Seele, weil sie nur mit den Gegenständen, auf welche man sie anwendet, wahrgenommen werden können; nicht der Seele selbst, denn was ist sie ohne die ihr inwohnenden Vermögen? Erst später, durch eine künstliche Absonderung, vermittelst eines feinen Verfahrens der Abstraction, fassen wir sie allein auf, aber doch immer nur, in so fern sie auf eine gewisse Art die Gegenstände bearbei-

ten, oder bearbeitet haben. Daraus folgt nicht, daß wir, was reell in der Seele, was reell in der äußern Welt sei, ganz genau angeben können. Im Gegentheil setzt dieses die Schwierigkeit, es zu thun, in das hellste und grellste Licht; aber es beweiset wenigstens, daß wir mit gleicher Gewißheit von der Realität der Seele und der Realität von etwas Aeußerem, was der sinnlichen Welt als Folie unterliegt, überzeugt seyn müssen, wenn es uns auch an allen Mitteln gebricht, es genau zu bestimmen, und daß in dieser Hinsicht eine vollkommene Gleichheit zwischen der innern und der äußeren Welt statt findet. In beiden ist das einzige uns gegebene Kennzeichen, die Permanenz.

Aber, sagt man, hier waltet doch ein großer Unterschied. Wir können von der Realität unserer Seele gewiß seyn, denn Wir sind unsere Seele, unsere Seele ist unser Ich, und sie sind also unzertrennlich. Allein wir können uns von der Realität der äußern Welt nicht so vergewissern, denn Sie und Wir sind zwei Dinge oder zwei Wesen, von einander ganz verschieden, wo nicht entgegengesetzt, weit entfernt sich zu durchdringen. Wie könnten wir uns von der Realität eines Baums, eines Steins überzeugen, da sie nicht Wir und Wir nicht sie sind?

Worauf gründet sich dieser Vernunftschluß? Auf eine ganz willkührliche Voraussetzung, oder

vielmehr auf die willkührliche Annahme desjenigen, was erst zu beweisen wäre. Man stellt als Axiom auf, daß kein Wesen von irgend einer Intelligenz dargestellt werden kann, wie es ist, und daß man nothwendig das Wesen selbst seyn müßte, um es zu erkennen.

Wäre diese Voraussetzung wahr, so würde daraus folgen, daß auch das unendliche, allervollkommenste Wesen, daß Gott selbst die Wesen, wie sie sind, also mit Wahrheit, sich nicht vorstellen kann, und daß die Wesen, die nicht mit dem Vorstellungsvermögen begabt sind, für Niemanden existiren, da sie sich selbst nicht wahrnehmen können, noch für sich selbst existiren.

Wir sind auch nicht in den andern, von der unsrigen verschiedenen, menschlichen Seelen, und doch zweifelt man nicht an ihrer Realität, noch an der Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit ihrer Natur mit der unsrigen.

Woher wissen wir es? Wie überzeugen wir uns davon? Durch eine unmittelbare Anschauung und ein inneres unwiderstehliches Gefühl, welches dadurch verstärkt, bestätigt und bewährt wird, daß die Menschen sprechen und sich wechselseitig verstehen; denn dieses könnte nicht der Fall seyn, wenn ihre Seelen nicht dieselbe Natur hätten.

Wenn wir das Prinzip des Empfindens und des Handelns nicht in den Thieren erkennen

kön-

können, so ist es nicht darum, weil wir nicht sie sind, sondern weil sie eine Art von Intelligenz haben, die nicht wie die unsrige beschaffen ist. Sie können uns die Natur ihres Empfindungs-Vermögens und ihrer Intelligenz nicht selbst offenbaren; und da das Prinzip dieses Empfindens und dieser Intelligenz unsichtbar ist, so können sie auch nicht durch eine sinnliche Anschauung wahrgenommen werden, wie die materiellen Eigenschaften der Bäume und der Steine.

Aus dem, was wir gesagt haben, ergeben sich folgende Schlußsätze.

Sagt man, daß es nur Schein und Phänomene giebt, und daß das ganze System der menschlichen Erkenntnisse aus der geheimnißvollen und mystischen Verbindung der Phänomene der äußeren und der inneren Sinne entstanden sei, so erklärt man nicht allein, daß es keine Realität gebe, sondern man benimmt sich selbst die Mittel, seinen Satz zu beweisen, und der Boden, der dieser immer wiederkehrenden Phantasmagorie, auf welche das Weltall und der Mensch hinauslaufen, zur Unterlage dient, dieser Boden wird unsicher, schwankend, ja er ist in einer steten Bewegung begriffen. Noch mehr, da man in allen Systemen und in allen Hypothesen, um nicht in das Widersinnige und Widersprechende zu fallen, die Thatsachen, die man animmt, weil man dieselben nicht läugnen kann, muß erklären können

und vor allen Dingen nicht das ihnen entgegenstehende behaupten darf, so muß man auch in der Phänomenologie das Gefühl von Realität erklären, welches gewisse Phänomene stets begleitet, und sie von allen andern unterscheidet.

Ist dieses Gefühl von Realität in einem System nicht allein unerklärbar, sondern ihm widersprechend, so ist dieses hinreichend, das ganze System unhaltbar zu machen.

Wenn man sagt, daß die Seele für uns ein bloßes Phänomen ist, daß die äußere Welt auch nichts anders seyn könne, und man nimmt dennoch an, daß unter den Phänomenen etwas Reelles versteckt sei, was wir auf keine Art und auf keinem Wege erfassen können, und welches für uns einer unbekannten Größe gleich zu stehen kommt; so läugnet man dadurch, daß man irgend ein Prinzip oder ein Werkzeug habe, um sich von der Realität und der Natur der Wesen zu vergewissern, und behauptet doch zugleich, daß man ein sicheres und untrügliches Mittel besitze, die Phänomene von der Realität zu unterscheiden. Denn, muß man nicht ein solches Mittel besitzen, um bestimmt auszusprechen, daß wir nur die Phänomene auffassen, daß wir die Realität nie erlangen können, und demungeachtet die Existenz derselben anerkennen? So fällt man wieder bei diesen Bejahungen und Verneinungen in Widerspruch mit sich

selbst, und zerstört mit einer Hand, was man mit der andern aufgebaut hatte.

Wenn man sagt, daß die innere Welt, das, was in der Seele selbst vorgehet, ihre Handlungen, ihre Zustände, ihre Vermögen, Realität haben, daß aber die äußere Welt ohne alle Realität sei; so stürzt alles in ein allgemeines Nichts, und alle Realität fällt weg, oder man widerspricht sich selbst, und läugnet auf der einen Seite, was man auf der andern bejahet und behauptet. Denn, entweder ist das Bewußtseyn der Realität, welches uns erlaubt, die Seele von der äußern Welt zu unterscheiden, und sie ihr entgegenzusetzen, eine reine Täuschung und beweiset nichts; oder dieses Bewußtseyn dient einem vernünftigen Glauben zur Grundlage, und bringt eine unwiderstehliche Evidenz hervor, und dann ist diese Evidenz dieselbe für die Realität des Ich und des Nicht-Ich, denn beide werden uns im Bewußtseyn gegeben.

Wenn die Anschauungen der sinnlichen Welt uns über die Realität dieser Welt nicht belehren, und wir folglich mit Gewißheit weder wissen können, ob sie existirt, noch wie sie existirt, so müssen wir auch sagen, daß wir nicht wissen können, ob unsre geistigen Vermögen und ihr verschiedenes Verfahren wahre Realität haben. Diese Vermögen wirken nur auf die sinnlichen Gegenstände, welche die sinnliche Welt uns darbietet, oder uns darzu-

bieten scheint. Wir nehmen diese Vermögen nur in ihrer Verbindung und durch ihre Verbindung mit den von der sinnlichen Welt gegebenen Gegenständen wahr. Die Seele in ihrer Wesenheit ist verschieden von dem, was sie in dieser oder jener ihrer Wirkungen ist; eben so wie die äußere Welt in der Realität sich nicht so verhält, als sie in dieser oder jener unserer Anschauungen erscheint. Der Schluß, den man aus diesem Unterschiede ziehen würde, gegen die Gewißheit der Existenz und der Realität der äußern Welt, würde auch gegen die innere gelten; beide stehen und fallen zusammen. Der Vernunftschluß, den man gegen die eine aufstellt, trifft sie beide, oder trifft keine. Halb kann er nicht wahr seyn.

Wenn man zugiebt, daß es hinter oder unter der phänomenischen Welt Eine Realität giebt, die man anzunehmen und zu glauben genöthigt sei, ohne dieselbe beweisen zu können, und man das reale Daseyn der Seele und Gottes läugnet, weil man weder das eine, noch das andere beweisen kann, so begehet man eine furchtbare Inconsequenz. Der Verstand, so wie die deducirende und beweisende Vernunft, die der Verstand in seiner höchsten Potenz ist, können eben so wenig etwas erschaffen, als etwas Reelles geben. Wie kann man von ihnen verlangen, daß sie uns die Existenz der Seele und die Existenz Gottes geben sollen,

oder wähnen, daß, da sie uns beides nicht geben können, sie zu einem apodictischen Beweis führen können, daß beide nicht existiren. Die Sinne können uns eben so wenig die Seele und Gott geben, da weder jene noch diese zu der sichtbaren Welt gehören. Allein, so wie in der unendlichen Menge der sinnlichen Anschauungen und Empfindungen uns Etwas gegeben ist, was uns zur Anerkennung der wirklichen Existenz der äußern Welt zwingt: eben so wird uns, in der unendlichen Zahl der Wirkungen und der Thätigkeiten des innern Sinns, die Realität der Intelligenz und der Freiheit, und in unserer Intelligenz, so wie in unserer Freiheit, das Daseyn und die Realität der höchsten Intelligenz und der höchsten Freiheit gegeben.

IV.

Religion.

Die Religion ist das geistige Band, welches endliche Personen mit der Person Gottes, freie Intelligenzen mit der Intelligenz und der Freiheit des Ewigen, Unendlichen, verbindet.

Wenn kein höchstes Wesen existirt, sondern nur ein absolutes, blindes, nothwendiges Prinzip; wenn die menschlichen Seelen keine wirkliche Wesen sind, keine wahre, reelle Substanzen, verschieden und unabhängig von allen anderen, so giebt es keine Religion, so hat das Wort keinen Sinn. Es ist lächerlich, ja höchst empörend, mit diesem Namen, ich weiß nicht welchen mystischen Dunst zu bezeichnen, der aus einem andern Dunst, Mensch genannt, hervorgehet, und der sich zu dem ewigen, unbekannten Felsen der Ur-Existenz, oder zu der unbestimmten allgemeinen Existenz, die Alles ist und Nichts ist, die den Schein, welchen man mit dem Namen Wesen bekleidet, erzeugt, und doch selbst kein Wesen ist, erhebt.

Gott, die Seele, die Freiheit, die Unsterblichkeit sind Wahrheiten, die zwar unter sich innig zusammenhangen, die sich aber aller Demonstration entziehen, und um so gewisser sind, als sie nicht bewiesen werden können.

Es giebt Wahrheiten, die dem Menschen gegeben sind, im Bewußtseyn selbst, oder durch eine unmittelbare Anschauung der Vernunft. Alles, was uns gegeben ist, ist gewiß, und Alles, was gewiß ist, ist augenscheinlich nicht von jener Evidenz, die von der Analysis oder der Construction der Gegenstände abhängt, sondern von der, die in einem untheilbaren und unwiderstehlichen Gefühle bestehet.

Es erhellet daraus, daß diese Wahrheiten, die zum Gebiete der übersinnlichen Welt gehören, dieselbe Art von Gewißheit haben, und in dieser Hinsicht zu derselben Kategorie gehören, als die Anschauungen der Sinne und die Grundsätze. Jene, in so fern sie sich uns als objectiv ankündigen, bilden die sinnliche Welt. Diese, wenn sie nicht bloß regulativ, sondern constitutiv sind, bilden die Welt des Denkens oder der Gedanken. Beide sind uns gegeben. Man kann die Existenz der sinnlichen Welt nicht beweisen. Diejenigen, die es versuchten, haben das, was sie begründen wollten, geschwächt und erschüttert, und doch, wer zweifelt ernstlich an dieser Existenz? Man kann die Urgrundsätze nicht beweisen. Wenn

sie des Beweises bedürften, und der Beweis möglich wäre, so würden sie aufhören, Urgrundsätze zu seyn, und Consequenzen werden. Man muß eben dasselbe von den Existenzen der übersinnlichen Welt sagen und halten. Also ist Alles, was zu den Existenzen gehört, uns gegeben.

Man kann eben so wenig Gott ergründen, als seine Existenz beweisen, weil Er der Grund der Erkenntnisse, so wie der Existenzen ist. Der Mensch kennt eigentlich nur das vollkommen, was er selbst hervorbringt oder macht; so kennt er gründlich und vollständig die Kunstwerke, die er aufstellt. Zweck und Mittel sind sein. Der Mensch kann auch nur abgeleitete Wahrheiten beweisen; aber nicht die Grundwahrheiten, noch viel weniger die Urwahrheiten, im strengen und höheren Sinne des Worts. Aber eben so, wie die Existenz Gottes dem Menschen im Bewußtseyn gegeben ist und er an dieselbe glaubt, eben so kann er auch wissen, durch eine innere Anschauung, was Gott ist oder nicht ist, nehmlich es glauben.

Auf diese Art weiß der Mensch, daß Gott ein Geist sei, nehmlich ein freies und intelligentes Wesen, eine Person. Unser Wissen und unser Glaube gehen nicht weiter, aber so weit gehen sie in der That.

Allein, man wird fragen: Was ist das für eine Intelligenz und für eine Freiheit, die wir dem

höchsten Wesen zuschreiben? Wenn wir die Natur derselben auf irgend eine Weise bestimmen und aussprechen wollen, so versteigen wir uns in das Unbegreifliche. Wenn wir den Character und die Natur dieser Intelligenz und dieser Freiheit angeben, so laufen wir Gefahr beides von unserer Intelligenz und unserer Freiheit zu erborgen, und in den Anthropomorphismus zu verfallen.

Die Intelligenz und Freiheit Gottes sind der unsrigen nicht ähnlich; wir können mit Gewißheit sagen, was die Gottheit nicht sei: darum erkennen wir noch keinesweges ihre Natur. Wenn wir aber von derselben eine jede Schranke wegdenken, und eine jede Unvollkommenheit von ihr entfernen, so können wir sagen: „die Intelligenz Gottes bestehet in einer allumfassenden, objectiven, immerwährenden Ansicht von Allem, was existirt; seine Freiheit ist die Macht, die Folge von Handlungen, die man das Weltall nennt, zu beginnen: ohne daß man nöthig hätte, etwas anderes vorangehen zu lassen, als den Willen, eine solche Folge von Handlungen zu erschaffen."

Es bleibt freilich immer schwer, wenn von Gott die Rede ist, selbst den Schein des Anthropomorphismus zu vermeiden. Allein eine Lehre über die Eigenschaften Gottes, in welcher keine Spur von dem, was im Menschen körperlich, sinnlich, relativ, ephemerisch, individuell, endlich und

beschränkt ist, sich zeigen würde, wo man nur das beibehielte, was von dem Wesen einer Person, nehmlich von der Intelligenz und der Freiheit, unzertrennlich ist, ohne sich anzumaßen, über die Natur Gottes bestimmt auszusprechen; eine solche Lehre würde am wenigsten den Verdacht des Anthropomorphismus erregen, zumal wenn wir zu dieser Höhe nicht vermittelst der Leiter der Abstraction und der Reflexion gelangen, sondern die intellectuelle Anschauung eines persönlichen Gottes uns im Bewußtseyn gegeben wäre. In dieser Lehre würde sich eine Objectivität offenbaren, die uns nicht erlauben würde an dieselbe zu zweifeln.

Das Bewußtseyn giebt uns die Realität unserer eigenen Existenz, und in dieser, die Existenz des unendlichen Wesens.

Die Seele ist uns in dem Bewußtseyn der Seele gegeben. Sie ist uns gegeben als eine Kraft, und als eine freie verständige Kraft. Diese Realität ist um so unzweifelhafter, da wir sie unmittelbar auffassen. Sie ist w i r, wir sind s i e. Die Antithesis des Nicht-Ich, welche uns in dem Ich und durch das Ich gegeben ist, giebt der Wahrnehmung des Ich noch mehr Klarheit und Lebendigkeit. Das Ich zwingt uns, an uns selbst und an die Welt zu glauben, und wenn wir daran zweifelten, würden wir gar nichts glauben.

Gott ist der Seele in der Seele gegeben. Die

Ueberzeugung vom Daseyn eines verständigen und freien Wesens, einer Ur-Vernunft und einer Ur-Freiheit, ist von der Ueberzeugung unserer eigenen Freiheit und unsers eigenen Verstandes unzertrennlich, weil Freiheit nur Wahlverwandtschaft mit Freiheit hat, und sich mit einer Ur-Nothwendigkeit nicht zusammenreimen läßt. An eine absolute Existenz muß die Seele glauben, und dieser Glaube hat seine Wurzel in ihrer tiefsten Tiefe, aber es kann nur der Glaube an ein absolut freies und vernünftiges Wesen seyn.

In allen Systemen existirt etwas Nothwendiges. Von dieser nothwendigen Existenz muß man die unendliche Mannigfaltigkeit der veränderlichen und ephemeren Existenzen ableiten und mit ihr in Einklang bringen. Nun können wir beweisen, daß alle Systeme, die nicht von einem persönlichen Gott ausgehen, zu Ungereimtheiten führen, obgleich wir die Existenz des persönlichen Gottes nur glauben und nicht beweisen können.

Soll dieses absolute Prinzip die Materie und die Bewegung seyn, so siehet man nicht ein, wie in der Materie, deren Wesen in einer steten Formen-Verwandlung zu bestehen scheint, oder in der Bewegung, die immer verschiedene Richtungen nimmt, etwas Unveränderliches seyn könnte. Denn von dem Begriffe der Materie ist es unzertrennlich, daß eine jede Materie eine bestimmte Form mit sich

bringt, und eine jede Bewegung ist ohne eine bestimmte Richtung, nicht denkbar. Eine allgemeine oder absolute Bewegung, eine absolute Form, sind wahre Undinge.

Nimmt man an, daß das absolute Prinzip eine denkende und freie Kraft sei, so muß man annehmen, daß diese Denkkraft sich auf Alles bezieht, und daß diese Freiheit die Totalität der Existenzen will. Dann erst kann man ihr Unveränderlichkeit zusprechen. Dann kann man auch die endlichen Kräfte derselben Art mit ihr in Einklang bringen, da sie, troß ihrer unendlichen Entfernung von einander, doch gleichartig sind.

Siehet man in dem absoluten Prinzip weder eine Ur-Materie, noch eine Ur-Kraft, noch eine Ur-Intelligenz, so kann man darunter nur die Totalität oder die Gesammtheit der Existenzen verstehen. Allein, da eine jede von ihnen, besonders betrachtet, ephemerisch und veränderlich erscheint; so können sie auch nichts anderes in ihrer Gesammtheit seyn. Spricht man dennoch von einem absoluten Prinzip, so wird es ein sinnloses und leeres Wort.

Man wird sagen: Es bleibt die Natur als absolutes Prinzip. Aber, was verstehet man unter diesem Wort: Natur? Was ist diese Natur, die zugleich eine Einheit und ein wahrer Proteus seyn

soll, die Alles in sich begreift, und doch von Allem, was wir wahrnehmen, nichts ist.

Bedeutet dieses Wort den Inbegriff aller Wesen, und die Kräfte, aus welchen das Weltall bestehet? In diesem Falle wäre die Natur selbst nur eine Abstraction, und die Realität würde den einzelnen individuellen Wesen inwohnen. Aber die Natur-Philosophie spricht den Individuellen Wesen jede Art von Realität und von positiver Existenz ab. Sie sind nicht einmal Schein-Wesen. Sie sind gar nichts. Ist die Natur ein Wesen? Aber was für eine Art Wesen? Ein Körper, oder ein Geist? Im ersten Falle wäre sie nicht das Ur-Wesen, absolut nothwendig, unwandelbar. Sie wäre selbst ein zusammengesetztes. Aber ein zusammengesetztes Wesen hat angefangen und kann sich auflösen. Im zweiten Falle wäre die Natur ein geistiges Wesen, und dann müßte man ihr die Intelligenz und die Freiheit zuschreiben, und sie würde dem persönlichen Gott, den man verwirft, und dessen Existenz man läugnet, sehr ähnlich seyn. Uebrigens ist es sehr unnütz, in dieser Voraussetzung gegen die Natur-Philosophie zu Felde zu ziehen, denn dieselbe läugnet die Existenz der Natur, und spottet der Individualität, ohne welche die Existenz nicht begreiflich wird. Eine Kraft existirt nie ohne Organe, ohne eine mit ihr verbundene Materie, wenn diese Kraft nicht eine un-

endlich intelligente und freie Kraft ist. Aber eine solche wäre ein individuelles Wesen, und wir haben schon gesehen, daß die Natur-Philosophie keine solche zugiebt. Endlich, was würde diese Kraft hervorbringen? In diesem System, giebt es nicht allein kein Wesen, sondern nicht einmal eigentlichen Schein; denn Schein setzt Gegenstände voraus, die Subjecten erscheinen, und die Natur-Philosophie behauptet in der That, daß die Gegenstände die Subjecte neutralisiren, daß die Subjecte dasselbe mit den Gegenständen thun, und daß Alles sich in eine totale Indifferenz verliert.

Nach diesem existirte die absolute, ewige unwandelbare Natur, ohne auf eine bestimmte Art zu existiren; sie erschaffet beständig, und erschaffet nichts; denn eigentlich geschiehet nichts. Noch weniger als Penelope, die Nachts die Arbeit des Tages zerstörte, wirkt sie Reelles, denn die Natur hat den Schein, etwas zu thun, ohne in der That etwas hervorzubringen. Was bleibt von dieser unfruchtbaren Thätigkeit? Das Seyn ohne Wesen, das Hervorbringen ohne ein Hervorgebrachtes, ein Phantasm, ein Dunst, ein leeres Wort, natura naturans et nunquam naturata.

Diese unzähligen Elemente, abwechselnd aus dem Schooß der Natur heraustretend, und sich wieder in denselben versenkend, von welchen die einen sich unseren Sinnen offenbaren, und die an-

deren sich ihnen entziehen, immer beschäftigt oder benutzt neue Zusammensetzungen zu bilden, stets in neuen Verwandlungen begriffen, können nicht auf eine einzige Gattung gleichartiger Elemente zurückgeführt werden, oder können es nur gezwungener Weise. Wäre es möglich, anzunehmen, daß Alles materiell sey; könnte man die unendliche Intelligenz und Freiheit läugnen und sich ernstlich überzeugen, daß alle Wesen sich bloß nach den Gesetzen der Bewegung und nach ihren besonderen Wahlverwandtschaften verbinden oder trennen; so siehet man nicht ein, warum man nicht, um in dem atomistischen System alles leichter zu erklären, specifisch verschiedene Elemente annehmen sollte, die sich zur Bildung der Wesen, der ihnen inwohnenden Anziehungs-Kraft gemäß, oder vermöge organischer Verrichtungen, vereinigen und verbinden würden. Die Philosophie des Leucipp, des Democrit, des Epicur, auf diese Art modificirt, würde immer noch abgeschmackt und widersprechend erscheinen, nicht so sehr aber als unter der jetzigen Form. So viel ist gewiß, daß, neben dem leeren Wortgepränge und der Nichtigkeit der Natur-Philosophie, die Atomistische, nur etwas verbessert und vervollkommnet, den Vorzug verdienen würde. Eine ewige Materie in einer ewigen Bewegung, in welcher ungleichartige Elemente, sich einander ablösend, anziehend oder zurückstoßend,

die verschiedenen Wesen gebären, die sich nach unabänderlichen Gesetzen fortpflanzen; ein solches System hat doch wenigstens einen Inhalt, und bietet etwas Reelles dar; es hat über die Natur-Philosophie den großen Vorzug, ein wirkliches, ewiges Seyn, und Wesen die auf- und untergehen, aufzustellen. Der materialistische Atheismus ist darum nicht weniger eine Zusammensezzung von Widersprüchen. In demselben bleibt es immer unbegreiflich, wie die Materie zugleich unveränderlich und veränderlich seyn kann; wie die Bewegung möglich sey, ohne vorhergehenden Stoß, und wie die Bewegung im Allgemeinen der Materie wesentlich inwohnen könne, da die Bewegung im Allgemeinen ein Unding ist, und eine jede Bewegung immer eine Richtung hat; wie die unendliche Mannichfaltigkeit der Bewegungen, die sich einander ohne Unterlaß folgen, zufällig wäre; und wie hinwieder alle einzelnen Bewegungen, aus welchen die bewegliche Scene des Weltalls bestehet, gleich nothwendig und der Materie gleich wesentlich seyn könnten. Vor allem aber wäre es unbegreiflich, wie die Einheit des Bewußtseyns oder des Gedanken sich mit der Vielheit, die für uns das Wesen der Materie ausmacht, auf eine Art vereinigen ließe, die das Eine und das Andere aus demselben Prinzip ableitete, oder die Ursache des Einen in dem Andern auffände.

Eine

Eine jede Philosophie, die nicht von Gott ausgehet und nicht wieder alles auf Gott zurückführt, ist dadurch allein schon eine verfehlte und falsche Philosophie. Ohne die Quelle alles Lichts, sind die einzelnen, hier oder dort, leuchtenden oder dämmernden Flammen höchst unvollkommen, unzureichend, mangelhaft, ja verderblich. Was hilft es, in dem Hause, welches man bewohnt, dem Lichte Oeffnungen zu durchbrechen, wenn das Prinzip des Lichts, die Sonne einem ausgehet? Eine Frage, die man den vermeintlichen Philosophen vorlegen könnte, die sich viel Mühe geben, den menschlichen Geist der Wahrheit zu öffnen, und ihn der Erkenntniß Gottes verschließen.

Wenn man das Weltall zu sehr von der Intelligenz und dem schaffenden Gedanken unterscheidet und trennt; wenn man annimmt, daß es von Gott abgehangen habe, zu schaffen oder nicht zu schaffen, eine gewisse Welt oder eine andere hervorzubringen; wenn man im strengen Sinne des Worts aufstellt, das Weltall habe begonnen, wie eine jede andere Begebenheit in Raum und Zeit: so scheinen das Weltall und die Schöpfung mit der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit Gottes unvereinbar. Wenn man dem Weltall seine Unabhängigkeit läßt, aber dasselbe nur wie eine Emanation der unendlichen Intelligenz, ewig wie Gott, und in welchem die Succession nur scheinbar ist, betrach-

tet: so wirft man Gott und das Weltall zusammen, und verschmilzt dieselben auf eine Art, die dem Spinozismus sehr nahe kommt. Das Verhältniß des Weltalls zu Gott genau zu bestimmen, gehet über unseren Standpunct; wir können nur sagen: Gott ist, die Welt ist; oder die Welt ist, Gott ist.

Man kann auf den Theismus überhaupt anwenden, was Baco von den End-Ursachen sagte: es sind Jungfrauen, Gott geheiligt, aber unfruchtbar. „Der Theismus erklärt nichts, und macht nichts begreiflich in der großen Verkettung der Ursachen und Wirkungen der Natur; jede Erscheinung, jeder Zustand, jede Handlung müssen, wie in allen anderen Systemen aus den vorhergehenden erklärt und erläutert werden, aber der Theismus lös't im Allgemeinen das große Problem der Existenz des Weltalls und der Natur, oder vielmehr er hebt den Widerspruch, die Natur durch sie selbst erklären zu wollen. Eine That-Handlung der Intelligenz und der Freiheit muß nothwendig der Existenz der Natur vorangegangen seyn. Eine solche Handlung ist unbegreiflich, aber sie muß nothwendig statt gehabt haben. Die Natur, diese immer wiederkehrende Folge von Ursachen und Wirkungen, von Geburten und Todesfällen, ist eine Thatsache, die durch eine Thatsache derselben Art nicht erläutert werden kann. Die Thatsache der Natur führt also

nothwendig dahin, eine andere Thatsache anzunehmen, welche verschieden sei von der der Natur, und der sie ihr Daseyn verdanke.

Diese Thatsache, die der Natur ihren Ursprung gab, nennt man, um sie von allen andern zu unterscheiden, die Schöpfung. Man kann diese Thatsache im eigentlichen Sinne des Worts nicht begreifen, noch durch sie eigentlich die Natur in ihrer Totalität, oder einen Theil derselben, erklären; denn man begreift und erklärt nur, was der Ordnung der Natur gemäß geschiehet, oder zu dieser Ordnung gehört; nehmlich man leitet natürliche Wirkungen von natürlichen Ursachen ab, welche selbst Glieder der großen Kette sind, die man auf das zurückführt, was wir die Gesetze der Natur nennen und die im Grunde nichts anders sind, als verallgemeinte Thatsachen.

Damit die Schöpfung uns die Existenz des Weltalls erklären könnte, müßten wir die Schöpfung verstehen, welches unmöglich ist, denn wir verstehen eigentlich nur, was wir selbst hervorbringen, und was vermittelst unseres Thuns vor unseren Augen entstehet; z. B. die Figuren der Geometrie, oder die Werke der Kunst, oder was durch Zersetzungen und Zusammensetzungen sich allmählich bildet.

Freilich bestehet das Wesen der Philosophie in dem Erforschen der Ursachen und der Gründe.

Sie will bis zur Ursache aller Ursachen und bis zum Grunde aller Gründe sich erheben. Aber nur nachdem diese Ursache aller Ursachen ein verständiges Wesen, oder eine von aller Intelligenz entblößte Substanz ist, kann von Gründen die Rede seyn oder nicht. Der Grund ist der Gedanke der Wirkung, die eine gewisse Ursache hervorbringen kann und wird; ein Gedanke, der dem Erscheinen jener, so wie der Thätigkeit dieser vorangehet; ein Gedanke, den die Intelligenz genehmigt und faßt, bevor sie ihn in Ausführung bringt. Der Grund, eine Sache zu thun, ist ihr ideelles Prinzip, so wie die Ursache derselben ihr reelles Prinzip ist. Die Ursache bestehet immer in einer Existenz, und setzt eine solche voraus. Der Grund kann nur statt finden in einer Intelligenz, welche die Ursachen durch Gedanken, die ihnen vorangehen, erklären will und erklären kann. Ein Grund hat nichts Substantielles an sich, noch viel weniger ist er selbst eine Substanz. Man kann durch Vernunftschlüsse, indem man von dem Grundsatz zur Consequenz herab oder von der Consequenz zum Grundsatz hinaufsteigt, zu einem Prinzip gelangen, welches seinen Grund nicht mehr in einem andern Prinzip, sondern in sich selbst hat. Aber ein solcher Grundsatz ist kein thätiges, handelndes, wirksames Prinzip, mit einem Worte, keine U r s a c h e. Wenn man diese zwei Ausdrücke verwechselt, verwechselt

man das Ideelle mit dem Reellen, und statt eines metaphysischen Systems besitzt man nur logische Combinationen.

Es giebt zwei Arten von Ursachen; solche nehmlich, die mit Erkenntniß und Absicht handeln, und solche die ohne beides wirken. In dem System, welches Gott und die Freiheit als Ausgangs- und Endpuncte annimmt, haben die Ursachen, die den Grund ihres Handelns nicht in sich selbst haben, denselben in Gott, und die Thätigkeit der Kräfte, die mit Absicht handeln, hat ihren Beweggrund in der Freiheit. Gäbe es keine eigentliche Freiheit, so gäbe es nur Ursachen, welche nach den ewigen Gesetzen der Natur wirken, ohne es zu wissen, noch zu wollen; und Ursachen, die da wissen, daß sie handeln, und es auch wollen, die aber, da sie nichts anderes fühlen können, als das, was sie fühlen, und nichts anders wissen können, als das, was sie wissen, also auch nichts anderes zu wollen vermögen, und eben so nothwendig wirken als jene. Eine blinde Ursache bestimmt unwiderruflich eine andere Ursache in der physischen Welt. Ein Grund würde eben so unwiderruflich eine Ursache in der moralischen Welt bestimmen, wenn es keine Freiheit gäbe. Die Wirkung würde in beiden Fällen gleich seyn, in beiden gleich unabwendbar; die Kräfte würden verschieden, die Gewichte verschie-

den, aber das Resultat der Kräfte gleich nothwendig seyn.

Die absolute, ewige und unabhängige Existenz einer freien Intelligenz ist nicht der letzte Endpunct, sondern die Grundlage alles Wissens. Es ist ein gewaltiger Irrthum, wenn man glaubt, daß man vermöge der Abstraction und der Reflexion zu Gott gelangen kann. Diese Vermögen sind in der That die eigentlichen Sprossen der Vernunftschlüsse. Aber weder die Abstraction, noch die Reflexion können uns die Realität von dem, was da ist, geben. Sie sind beide nur Mittel, durch welche wir das, was ist, von dem befreien, was die Existenz bedeckt, versteckt und dem Auge entziehet. Diese Verfahrungs-Arten sind sehr beschränkt, sehr zart, sehr unsicher, und können uns in die übersinnliche Welt nicht einführen. Wir müssen also von Gott ausgehen, und wir können es, weil wir ihn in uns selbst finden.

Man soll Gott, die Freiheit, die Unsterblichkeit, annehmen, weil sie uns in unserm Innern gegeben sind, aber nicht, weil man ihrer bedarf zur Glückseligkeit oder zur Tugend, oder um eine gewisse Sehnsucht der Seele nach dem Absoluten und dem Unendlichen zu befriedigen. Dieses hieße ein Begehren oder einen Wunsch in einen Grundsatz, ein Bedürfniß in Realität verwandeln, und das Dichten zur Philosophie stempeln. Am Ende,

wenn diese großen und ewigen Gegenstände uns nicht auf die eine oder die andere Art gegeben wären, würden wir nie zu ihnen gelangen, welches auch unsere Wahlverwandtschaften mit ihnen seyn mögen. Wir könnten dann wohl sagen, daß, ohne das Absolute und das Unendliche, unsere Natur ein Räthsel wäre, und daß es eine auffallende Anomalie zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir seyn mögten; zwischen dem, was wir besitzen, und dem, was wir zu besitzen strebten, geben würde. Allein aus solchen Gründen das Absolute und das Unendliche anzunehmen, hieße sie willkührlich annehmen. Man kann das nicht glauben nennen, sondern ein Wünschen glauben zu können.

Entweder muß man von der Ur-Freiheit eines persönlichen Gottes ausgehen, weil sie uns in unserer eigenen Freiheit und unserer eigenen Person gegeben ist, oder von einer blinden und eisernen Nothwendigkeit; es giebt kein Drittes. Entweder entwickelt sich das Weltall wie ein großer Baum, der nicht von Menschenhand gepflanzt worden, der zugleich Blüten und Früchte trägt und sich von selbst stets wieder erneuert; oder es giebt vor allen Kräften, vor allen Formen der Vegetation und des Lebens, die sich gestalten, sich fortpflanzen und sich auf alle mögliche Arten und Weisen verwandeln, einen schaffenden Gedanken und eine freie Handlung.

Entweder ist das Weltall ein großer Mechanismus, mit einer ewigen Bewegung begabt, welcher nie angefangen hat, nie aufhören wird, der, nachdem er theilweise abgelaufen ist, sich von selbst wieder aufziehet, ohne daß man wisse oder ergründen könne, warum, wie und zu welchem Endzweck; oder dieser Mechanismus hat einen Ursprung und einen Zweck. Dieser Ursprung ist eine Handlung der Freiheit; dieser Zweck ein Gedanke, der dem Daseyn vorangegangen ist oder mit ihm zugleich existirt hat. Dieser Gedanke ist der Grund, dieses freie Handeln die Ursache, des Alls. Die Freiheit hebt allerdings eine gewisse Nothwendigkeit nicht auf oder macht sie nicht verschwinden. Diese Nothwendigkeit der Natur ist eine Thatsache, die Existenzen in derselben, sind sie einmal gegeben, entwickeln sich, wirken wechselseitig auf einander nach ewigen Gesezzen; aber die Freiheit ist eine andere Thatsache, die wir uns gedrungen fühlen, vor der der Nothwendigkeit anzunehmen. Die eine führt zu der andern; sie setzen sich wechselseitig voraus, ohne daß wir im Stande wären, ihre geheimnißvolle Verbindung zu begreifen; die erste bedingt die zweite und giebt ihr den Ursprung, ohne daß wir das wie erklären, ja es uns nur im Allgemeinen andeuten könnten.

Diese Thathandlung der Freiheit, die man vor der bedingten Natur-Nothwendigkeit annimmt, ist die Schöpfung. Man kann weder begreifen

noch erklären, wie diese That-Handlung die Nothwendigkeit hervorgebracht hat, noch dadurch die Nothwendigkeit begreiflich machen. Aber man kann nicht in der Nothwendigkeit seinen Stütz- und Ruhe-Punct finden. Sie zwingt uns, eine Thatsache anderer Art anzunehmen. Das Geheimniß der Nothwendigkeit bietet sich nicht allein dar, es nöthigt uns, an ein anderes Geheimniß zu glauben. Beide hangen innig zusammen und sind uns in einander gegeben. Das Geheimniß der Nothwendigkeit liegt in der Verkettung der Natur; das Geheimniß der Freiheit und der Vernunft in der Gottheit.

Das absolute Wesen, der mit Intelligenz und Freiheit begabte persönliche Gott, hebt die Widersprüche, welche die Lehre einer sich selbst gebärenden Natur mit sich bringt; das Wie der Schöpfung bleibt freilich immer ein unauflösbares Räthsel. Allein auch in den andern Systemen wo man die Natur aus sich selbst erklären will, kann man, selbst wenn man sich über diesen Widerspruch wegsetzen wollte, eben so wenig begreifen w i e das Unbedingte das Bedingte hat hervorbringen können, und wie das Nothwendige aus seiner finsteren, unbeweglichen, unzerstörbaren Existenz hervorgetreten ist, um den in einem ewigen Wechseltanz begriffenen ephemeren Wesen das Daseyn zu schenken.

In dem System, welches einen persönlichen

Gott annimmt, findet die Bewunderung des Weltalls statt; im entgegengesetzten, wo man weder eine höhere Vernunft, noch eine höhere Freiheit walten läßt, sondern nur eine blinde Nothwendigkeit, ohne Gedanken, so wie ohne Augen und Ohren, sich selbst stets zerstörend und wiedergebärend, existirt im Grunde nichts Schönes, Interessantes, Bewundernswürdiges, denn nur eine Intelligenz kann von Intelligenzen bewundert werden. Bewunderung setzt einen gewissen Grad von Wissenschaft, und einen gewissen Grad von Unwissenheit voraus; daher denn alle endliche Intelligenzen das Weltall bewundern können, von dem Augenblicke an, wo ihre Unwissenheit nicht mehr total ist, und wo sie etwas vom Weltall verstehen, obgleich das meiste ihnen unbegreiflich bleibt. Die Leiter der Bewunderung gehet also durch die ganze Welt der Intelligenzen. Sie steigt zwar mit dem Wissen, setzt aber immer ein unvollkommenes Wissen voraus. Allein die Bewunderung kann nur statt finden, wenn Gedanken den Wesen vorangegangen sind, wenn die Ursachen als Mittel, die Wirkungen als Zwecke gedacht werden können. Im entgegengesetzten Fall ist die Bewunderung unmöglich.

Folgendes scheint mir aus dem Vorhergehenden, zusammengefaßt, sich zu ergeben:

Die innere Anschauung offenbart uns das Daseyn von Gott, von der Seele, von der Freiheit,

aber sie läßt uns dieselben weder begreifen noch verstehen, und die Geheimnisse ihrer Wesenheit bleiben uns tief verschlossen. Wir wissen nur, daß die Seele eine Person ist, daß Gott eine Person ist, daß in der einen, wie in dem andern, die Freiheit die Macht sei, eine Handlung oder eine Folge von Handlungen zu beginnen, ohne vorhergehende Umstände, die sie bedingen und bestimmen.

Doch kann man nicht sagen, daß wir von Gott nur einen negativen Begriff hätten. Es ist etwas sehr Positives, zu wissen, daß er eine Person sei. Denn eine jede Person führt die Individualität mit sich, und zwar die Individualität einer thätigen Kraft, die der Intelligenz und der Freiheit. Im Menschen ist die Individualität von den Schranken seiner Intelligenz und seiner Freiheit unzertrennlich. In so fern er das Bewußtseyn seiner Gedanken hat, hat er Intelligenz; in so fern er das Gefühl seiner thätigen Kraft hat, einer Kraft, die nur von sich selbst abhängt, ist er eine freie Intelligenz. Allein diese Intelligenz und diese Freiheit finden Widerstand in der Welt, nehmlich von anderen Kräften, die sich ihnen widersetzen, über welche sie manchmal den Sieg davon tragen, von denen sie aber noch öfters besiegt werden. Dieser Widerstand selbst giebt dem Menschen die Ueberzeugung einer äußern Welt, von ihm verschieden, und die sich eben so wenig mit ihm, als er sich mit

ihr vermischen oder verwechseln läßt. Gott hingegen ist eine intelligente und freie Person, die im höchsten Grade das Gefühl ihrer Kraft besitzt. Diese Kraft ist unendlich; also umfaßt diese Intelligenz alles und diese Freiheit vermag alles, was möglich ist. Dieses Bewußtseyn ist freilich nicht mit dem eines Widerstandes verbunden, denn dieser Kraft widersteht nichts. Aber dieses Bewußtseyn ist deswegen nicht minder reell, und dieses Bewußtseyn einer unendlichen Kraft begründet die Persönlichkeit Gottes.

Wenn man sagt, daß Gott das unbedingte, unendliche Wesen sei, so sind dies nicht Negationen sondern Bejahungen, Ur-Bejahungen, welche die allgemeine Grundlage aller Bejahung sind, und ohne welche Alles Verneinung wäre.

Man täusche sich nicht durch Worte. Es giebt positive Begriffe, die durch eine Eigenthümlichkeit der Sprache verneinend ausgedrückt werden. Es giebt negative Begriffe, die im Ausdrucke positiv klingen und erscheinen.

Der Schatten ist ein negativer Begriff, die Verneinung des Lichts; und doch ist das Wort positiv. Das Unendliche ist ein positiver Begriff; es ist das, was alles vereinigt, welches also weder zu- noch abnehmen kann; und doch ist der Ausdruck negativ.

V.

Moralische Freiheit.

Das wichtigste und schwierigste Problem der ganzen Philosophie liegt in der Frage von der Freiheit und der Nothwendigkeit. Man könnte ohne Uebertreibung sagen, daß die ganze Philosophie in dieser Frage enthalten ist.

Wir sind von unserer Freiheit durch eine innere und unmittelbare Anschauung überzeugt. Diese Anschauung ist die unserer Kraft. Das Bewußtseyn derselben ist mit einem Gefühle verbunden. Wir fühlen, daß es von uns abhängt, diese Kraft in einem oder dem andern Sinne auszuüben. Im Gegentheil können wir von der Verkettung aller Dinge nur vermittelst eines Vernunftschlusses überzeugt seyn. Dieser Vernunftschluß ist zwar auf Thatsachen begründet, aber diese Verkettung selbst ist keine Thatsache, und kann nie in dieses Gebiet gezogen werden. Sie ist weder eine einfache noch eine zusammengesetzte Thatsache, die uns durch Anschauung offenbart werden könnte. Die allgemeine

und nothwendige Verkettung der Dinge ist eine Wahrheit, die wir dem Nachdenken des Verstandes verdanken, denn der Verstand allein beziehet sich auf Verhältnisse, und führt uns zur Erkenntniß derselben.

Aus dieser Auseinandersetzung folgt, daß wir von der Nothwendigkeit nie eine Ueberzeugung erhalten können, die stärker und fester wäre, als diejenige, die wir von unserer Freiheit haben.

Die Nothwendigkeit der äußerlichen Verkettung der Dinge, von dem, was existirt, und von dem, was geschiehet, leuchtet freilich dem Verstande ein, aber diese Erkenntniß ist immer nur mittelbar.

In allen Systemen nimmt man, wie wir gesehen haben, eine absolute, nothwendige, unwandelbare Existenz an, und man muß eine solche annehmen. Alle andere Existenzen, oder alle andere Phänomene stammen von ihr ab und fließen von ihr aus. Sie sind also unter der Bedingung dieses unbedingten Wesens eben so nothwendig, wie es selbst ist. Wäre diese absolute Existenz nicht ein freies und vernünftiges Wesen, so würde daraus folgen, daß die Nothwendigkeit alle und jede Freiheit in der Welt zerstöre. Allein, sobald man einen persönlichen Gott annimmt, gestaltet sich die Sache anders; es giebt dann Wahlverwandtschaften unter allen freien Wesen, und die höchste

Vernunft und Freiheit hat, durch eine Thätigkeit ihres Willens, andere ihr gleiche Wesen erschaffen.

Freilich müssen, auf irgend eine Art, die Freiheit und die Handlungen, die sie erschafft, sich mit der Nothwendigkeit der Handlungen, die nicht frei sind, in den Tiefen des Seyns, verbinden; denn diese zwei Reihen von Wirkungen und Handlungen können nicht unter dem Bilde von zwei Flüssen, die neben einander laufen, gedacht werden. Ihre Verbindung und Vereinigung muß wohl irgendwo geschehen und auf irgend eine Art möglich seyn, sonst wäre es um die Einheit des Weltalls gethan, und es könnte von ihr nie die Rede seyn. Aber das Wie dieser Verbindung ist und bleibt ein Räthsel.

Die Seele ist eine freie Kraft. Wir fühlen es. Dies ist eine von den Wahrheiten, die wir unmittelbar wahrnehmen, und an dieser Ueberzeugung scheitern alle Vernunftschlüsse zu Gunsten des Fatalismus, so siegreich sie auch an sich scheinen mögen, und so schwer es auch seyn mag, sie zu widerlegen.

Diese Freiheit bestehet in dem Vermögen, eine Reihe von Handlungen zu beginnen, einzig und allein, weil man es will, abgesehen von Allem, was uns zu dieser Handlung bestimmen, bewegen oder entscheiden kann.

Die Freiheit ist keiner andern Bedingung als

der einer vorhergehenden Vorstellung oder Idee unterworfen.

Troß ihrer engen Schranken ist uns in dieser oder mit dieser freien Kraft gegeben, die nothwendig existirende, unendliche Freiheit Gottes, denn Freiheit kann nur von Freiheit erschaffen werden, und von ihr abhängen.

Wir können diese unendliche Freiheit nicht begreifen, noch weniger auf eine befriedigende Art erklären, welches ihre Erschaffungs- und Erhaltungs-Verhältnisse zu den endlichen Kräften sind; aber wir müssen ihre Existenz annehmen, wir sind dazu gewissermaßen gezwungen, weil wir sie vermöge des geistigen Instincts oder der unmittelbaren Anschauung auffassen.

Indem man die Freiheit und die Nothwendigkeit annimmt, kennt man freilich weder die Natur noch die Gränzen beider.

Man weiß nicht bestimmt, wo die eine aufhört, und die andere anhebt. Aber eben weil es unmöglich ist, das Maß der Freiheit genau anzugeben, ist es besser, in moralischer Hinsicht, ihre Kraft, als ihre Ohnmacht zu übertreiben, ihr eher mehr als weniger zuzutrauen, und ihre Grnzen lieber weiter vorzurücken, als sie zu nahe aufzustellen.

So frei auch eine Handlung erscheint, ehe sie geschiehet, oder im Augenblick, wo sie statt findet, so unwiderruflich erscheint sie, sobald sie vollzogen

ist.

ist. Man muß also vor der Handlung an die Freiheit, und kann doch nach der Handlung an die Nothwendigkeit glauben.

In dem System der Nothwendigkeit wird alles zum Mechanismus; der Gedanke, der Wille, wie die Gesetze, welche jene Vermögen, es wissend und wollend, befolgen, sind eben so mechanisch, wenigstens dem Scheine nach, als die Bewegung der Himmelskörper, und die Gesetze, denen diese unterworfen sind. Von dem Augenblick an, wo es keine leitende Intelligenz giebt, keine Wahl weder des Zwecks noch der Mittel, weder des Ganzen noch der Einzelnheiten, und nirgends Freiheit, giebt es auch nichts Schönes und nichts Häßliches, keine Tugend und kein Laster, keine Ordnung und keine Unordnung, weder Gutes noch Böses. Alles beschränkt sich darauf, zu sagen: was ist, ist.

Wenn wir zwei Arten und Reihefolgen von Kräften, Gesetzen und Resultaten annehmen, von welchen wir die eine die moralische Ordnung nennen, weil die Kräfte in derselben intellectuell sind, das Gesetz mit der Kenntniß derselben gegeben ist, und die Resultate auf Gefühle und geistige Genüsse hinauslaufen, — die andere aber die physische Ordnung genannt wird, weil in derselben die Kräfte materiell, die Gesetze ohne Erkenntniß befolgt und vollzogen werden, und die Resultate rein sinnlich sind; wenn man, sage ich, diese zwei Ordnungen

der Dinge gelten läßt, so hat man noch nichts in Hinsicht der Freiheit gewonnen. Denn wenn es auch zwei Ordnungen von Kräften verschiedener Natur giebt, welche verschiedenen Gesetzen gehorchen, so ist doch, sobald beide gleich nothwendige Wirkungen hervorbringen, und in einander eingreifend sich wechselseitig ergänzen, der Fatalismus erwiesen. Folglich ist es unmöglich, sich seinen theoretischen und praktischen Consequenzen zu entziehen. Die Tugend kann freilich auch da noch mehr Werth haben und besser seyn als das Laster, wie die Gesundheit besser ist, als ein kranker Zustand; aber die Worte Verdienst und Schuld haben keinen Sinn mehr.

Die wahre Freiheit setzt eine Intelligenz voraus, die, unabhängig von allen andern Wesen, außer der Sphäre ihrer Wirkungen und Gegenwirkungen, in sich selbst die objectiven Wahrheiten schöpft, nach welchen sie handelt.

In diesem Sinn, da die Ideen, die unsere Freiheit bestimmen, in uns selbst entstehen, kann man mit Recht sagen, daß die Freiheit keinen Theil der Natur ausmacht, und sich selbst Gesetze giebt.

Was die Freiheit von allen andern Kräften unterscheidet, und, was hinreicht, um zu beweisen, daß die Freiheit nicht ein bloßes Resultat, sondern eine wahre Kraft sei, ist das Gefühl oder der Begriff der Pflicht. Sobald ich sage: „ich soll,"

so muß ich auch sagen können: „ich kann." Diese Idee, so aus der Tiefe geschöpft und doch so einfach, reicht vollkommen hin, um etwas von der Nothwendigkeit der Natur Verschiedenes anzunehmen, ja um die Scheidungs-Linie zwischen der Freiheit und der Nothwendigkeit anzugeben. Das Daseyn beider, oder vielmehr das Daseyn zweier Reihefolgen von Ursachen und Wirkungen, sind zwei uns gegebene Thatsachen, die wir gezwungen sind, beide anzuerkennen.

Die ganze moralische Welt drehet sich um den Mittelpunct der Freiheit, und kennt keine andern Angeln. Wir können diese Thatsache weder begreifen, noch mit ihr ganz deutliche Begriffe verbinden. Sehr wahr. Wir können diese Thatsache nicht mit der Nothwendigkeit vereinigen. Ich gebe es gern zu. Wir können diese Thatsache nicht in Einklang bringen mit dem göttlichen Vorherwissen. Auch richtig. Allein schwächt dies alles die Thatsache? und wenn wir dieselbe läugnen, giebt es nicht eine Menge anderer Thatsachen, die doch unbezweifelt da stehen, und die wir zugleich läugnen müßten?

Man ist noch nicht frei, weil man vernünftig ist, oder der Vernunft Gehör giebt; im strengen Sinne des Worts hört man auch nicht auf, frei zu seyn, weil man seinen Neigungen, oder seinen Leidenschaften fröhnt. Allein man ist frei, weil man

beides thun kann, und wirklich beides abwechselnd thut; mit dem einzigen Unterschied, daß, wenn die Vernunft herrscht, man thut, was man soll, und wenn der Vernunft entgegenhandelt wird, das, was man nicht soll.

Die Bewunderung, die Ehrfurcht, die Dankbarkeit, die Achtung, die Liebe sind Gefühle, die zur moralischen Weltordnung gehören, und die voraussetzen, daß sie von der physischen Ordnung wesentlich verschieden, und zwar durch die Freiheit verschieden sei. Man bewundert nur Handlungen. Wenn man Werke der Kunst bewundert, so ist es bloß, weil es Handlungen sind. Wenn man Werke der Natur bewundert, so ist es, weil man den Begriff der Intelligenz mit ihnen verbindet, und wer Intelligenz sagt, sagt Freiheit. Man hat Achtung und Ehrfurcht für Personen, das heißt für freie und intelligente Wesen, immer nur in Verhältniß zu ihren Handlungen, für diese Handlungen selbst aber, im Verhältniß zur Freiheit und zum Gesetz.

Im eigentlichen Sinne des Worts hat man weder Achtung noch Ehrfurcht für Alles, was nur angenehm, oder nützlich ist. Man hat weder das eine, noch das andere dieser Gefühle für einen Baum, der gute und schöne Früchte trägt, für ein Thier, sei es noch so wundervoll gebaut, und leiste es uns auch noch so große Dienste, so-

gar auch nicht für einen Mann von Genie, welches auch die Bewunderung sei, die wir ihm schenken.

Die Liebe und die Dankbarkeit hangen weder einzig und allein von den liebenswürdigen Eigenschaften der Gegenstände ab, noch von dem Vergnügen, das sie uns gewähren, noch von den Vortheilen, die sie uns verschaffen, sondern von den moralischen Eigenschaften der Personen, denen wir unsere Liebe und Dankbarkeit schenken. Wir setzen voraus, daß sie diese Eigenschaften nicht haben würden, wenn sie sich nicht dieselben gegeben hätten, und daß sie uns nicht Gutes bezeugt, noch unser Herz gewonnen haben würden, wenn es nicht ihr Wille gewesen wäre.

Es kann nur ein absolutes Schöne und ein absolutes Gute geben, wenn es eine 'absolute Wahrheit giebt. Eine absolute Wahrheit ist eine solche, die man an sich und für sich glaubt, ohne Beziehung auf andere Wahrheiten und auf andere Grundsätze, die von ihr unabhängig wären oder höher stünden, als sie. Das absolute Schöne ist das, was man an sich und in sich bewundert, ohne aus ihm herauszugehen, und ohne es sich in Beziehung auf andere Verhältnisse des Nutzens und des Vergnügens zu denken. Das absolute Gute ist das, was man liebt und will, weil es das Gute ist, ohne auf dessen Folge, Vortheile, Consequenzen Rücksicht zu nehmen. Daraus ergiebt sich schon, daß das Wahre, das Schöne, das

Gute, ein absolutes unendliches Wesen welches ist, weil es ist, voraussetzen, ein Wesen, von welchem Alles ausströmt, zu welchem Alles zurückkehrt, und von dem alles Wahre, Schöne und Gute nur ein Wiederschein ist. Es sind dieses drei Strahlen der unsichtbaren Welt, welche aus derselben hervorgegangen sind und sie offenbaren; drei Säulen, welche das ganze Gebäude unserer Erkenntnisse tragen.

Wenn es ein absolutes Gute giebt, so ist es ein positives. Behaupten, daß es ein formelles unwandelbares Gesetz gebe, aber daß in Hinsicht der Natur der Handlungen nichts fest stehe und bestimmt sei, heißt mit der einen Hand wegräumen, was man mit der andern aufstellt. Sehr wahr ist es, daß der Probierstein der erlaubten, gebotenen oder verbotenen Handlungen in der Frage liegt, die man auf sie alle anwenden können muß: kann diese oder jene erlaubte, gebotene oder verbotene Handlung als allgemeines Gesetz ausgesprochen werden? Allein, ob zwar dieser Charakter in allen zusammengesetzten und schwierigen Fällen, oder wenn die Interessen und die Leidenschaften ihre Stimmen erheben, dazu dient, unsere Handlungen zu unterscheiden und zu beurtheilen, so folgt daraus noch nicht, daß die Handlungen, die diesem Probierstein unterworfen sind, und die dem gemäß ge-

billigt oder gemißbilligt werden, keinen festen, bestimmten, positiven Gegenstand hätten.

Wäre dem also, so gäbe es eigentlich keine Moral, keine allgemeine und nothwendige Norm des Handelns. Aber man muß hier sorgfältig den moralischen Gegenstand vom materiellen unterscheiden. Der erste ist immer derselbe, der zweite ist veränderlich. Das Gesetz der Gerechtigkeit gebietet jedem Menschen, allenthalben und immer, das Recht und das Eigenthum der andern zu achten. Aber weder das eine, noch das andere sind an allen Orten, und zu allen Zeiten dieselben.

Existirten keine allgemeinen und nothwendigen Gesetze für den menschlichen Willen, wären keine Handlungen auf eine absolute und categorische Art geboten oder verboten, so wären alle Handlungen gleich gut, weil sie unter gegebenen Umständen immer das wären, was sie seyn können und sollen. Es wäre dann nicht die Rede, diese oder jene zu billigen, oder zu verdammen, sondern man begnügte sich damit, dieselben, zu beurtheilen, und sie nach den Gesetzen der Psychologie zu erklären und zu erläutern.

Die Freiheit und das Gesetz setzen sich wechselseitig voraus. Die eine führt zu dem andern, sie beleuchten sich wechselseitig. Welchen von diesen Begriffen, oder vielmehr, welche von diesen Existenzen man auch zum Ausgangspunct wäh-

len mag, so gelangt man zu andern, und man fühlt die Nothwendigkeit, beide anzunehmen, so unzertrennlich sind sie verbunden. Ohne Freiheit, giebt es kein moralisches Gesetz in dem eigentlichen Sinn des Worts sondern nur eine der menschlichen Natur eigenthümliche Norm, die der Mensch mit derselben Nothwendigkeit befolgt, wie der Stein, der dem allgemeinen Gesetz der Schwere gehorcht, oder wie die Elemente ihren Wahlverwandtschaften getreu bleiben. Ohne das Gesetz ist keine Freiheit; denn ohne dasselbe wäre sie nur eine physische Kraft, und wenn sie auch nicht dermaßen von ihrer Höhe herabsänke, so würden wir doch nicht das Gefühl der Freiheit haben. Dieses Gefühl offenbart sich uns nur in seiner ganzen Lebendigkeit, wenn wir im Antagonismus der Pflicht und der Neigung begriffen sind.

Die bewegenden Prinzipien, die einen Menschen bestimmen, auf eine gewisse Art zu handeln, können das Verdienst einer Handlung, die dem Gesetze gemäß ist, erhöhen, aber sie können nie eine Handlung, die dem Gesetz entgegen ist, rechtfertigen. Noch mehr, die Bewegungsgründe selbst können nur nach einer bestehenden unveränderlichen Norm beurtheilt werden. Ohne einen solchen Maßstab könnte man sie nicht abschätzen, und die guten, edlen, uneigennützigen von den andern unterscheiden. Bewegungsgründe der Gerechtigkeit, des Wohlwollens, der Humanität können als sol-

che nur beurtheilt und geachtet werden, in so fern die Prinzipien diese Eigenschaften gebieten, die Kennzeichen der Tugend scharf bestimmt sind, und eine klare, feste, unwandelbare Grenzlinie das Gerechte, das Wohlwollende, das Humane vom Entgegengesetzten trennen. Wenn man über dies Alles einverstanden ist, so gestehet man zugleich ein, daß es eine positive Moral, unbedingte Pflichten, ein höchstes, allgemeines, unveränderliches Gut gebe. Wäre es anders, so könnte man eben so wenig von den reinen Bewegungsgründen, als von den guten Handlungen selbst sprechen.

Das Verdienst der Person hängt von der Natur der Gefühle, der vorherrschenden Gewohnheiten, der leitenden Prinzipien ab. Das Verdienstliche der Handlung bestehet vor allen Dingen in ihrer Gesetzmäßigkeit. Diese ist unbedingt ein Element ihres Werths, aber sie ist bei weitem nicht die einzige Bedingung desselben. Die Ueberwindung oder das Opfer, welches die Handlung erfodert, und der Bewegungsgrund, der sie eingiebt, tragen sehr viel zur Abschätzung der Handlung bei. Das Verdienst der Person hängt von dem gewöhnlichen Zustande ihres Gemüths oder ihrer Seele ab, und bestehet in Licht, Wärme und Kraft. Das Verdienst der Handlung ist aus ihrer Gesetzmäßigkeit, ihrer Reinheit, ihrer Schwierigkeit zusammengesetzt.

Daraus folgt, daß ein Mensch mehr Werth haben kann und in der That öfters hat, als diese oder jene seiner Handlungen, und daß diese oder jene Handlung mehr Werth haben kann, als der Mensch selbst, der sie verrichtet.

Wenn die Tugend nur die nothwendige Folge einer gewissen Vorstellung wäre, wenn zwischen dieser Wirkung und der Wirkung anderer Vorstellungen kein Unterschied wäre, wenn diese Vorstellungen selbst nicht wesentlich von den sinnlichen Empfindungen, die sinnlichen Empfindungen von den Bewegungen, die willkührlichen Bewegungen von den mechanischen, verschieden wären; so fände man nichts und könnte nichts anderes sehen *im* Weltall, als das immer alte und immer neue Spiel einer Maschine, in welcher die Bewegungen aller Räder gleich nothwendig wären, in Hinsicht ihres Prinzips, wie in Hinsicht ihrer Resultate, wenn gleich ihre Form und ihr Bau eine unendliche Mannigfaltigkeit darböten.

Man vermischt und verwechselt beständig, in der moralischen Ordnung, das Verdienst der Person mit dem Verdienst der Handlung, die Handlung, an und für sich selbst betrachtet, mit ihren Bewegungsgründen, und diese mit den Folgen der Handlungen. Noch häufiger verwechselt man die Moralität mit der Vollkommenheit, und aus diesen Irrthümern und Mißgriffen entstehen eine Menge

sich widersprechender Urtheile, die doch in der That entgegesetzter erscheinen, als sie es sind, und die bei näherer Prüfung sich ausgleichen lassen.

Die Moralität und die Vollkommenheit sind zwei ganz verschiedene Dinge. Die Moralität ist ein Element, ja das erste Element der Vollkommenheit, aber sie erschöpft weder dessen Begriff, noch dessen Natur.

Ein vollkommener Mensch wäre gewiß ein höchst moralisches Wesen, aber ein höchst moralisches Wesen wäre noch nicht ein vollkommener Mensch.

Die Vollkommenheit ist ein zusammengesetzter Begriff; im Verhältniß zu ihr, ist die Moralität ein einfacher. In den ersteren vereinigen sich alle physischen, geistigen und moralischen Vermögen des Menschen. Die Vollkommenheit bestehet in ihrer harmonischen Entwickelung. Freilich soll nichts im Menschen der Moralität widersprechen. Weit entfernt, daß die anderen Vermögen und Kräfte je über dieselbe ein immer schädliches und öfters strafbares Uebergewicht erhalten dürften, sollen sie vielmehr alle in der Moral wo nicht ausschließlich ihren Gegenstand, doch ihre Norm finden.

Das ethische Gesetz allein ist in dem, was es fordert und gebietet, so wie in dem, was es verbietet, unbedingt. Alles übrige ist relativ, be-

dingt, tausend Modificationen ausgesetzt und einer jeden Form empfänglich.

Man verdient nie, im strengen Sinne des Worts, glücklich zu seyn, denn das moralische Verdienst bestehet grade darin, daß an keine Belohnung gedacht werde, daß man dieselbe nicht beabsichtige, daß man das Gute aus Liebe zum Guten thue. Doch belohnt Gott und er muß das moralische Verdienst belohnen, nicht um dasselbe zu bezahlen, zu erkaufen, zu erzielen, sondern weil Gott heilig ist, und er folglich die Glückseligkeit und das Verdienst in Harmonie zu bringen, wollen muß. Diese Harmonie herbeiführen, ist den ewigen Ideen der Ordnung gemäß. Diese Harmonie ist nicht für Denjenigen nothwendig, der die Früchte und die glücklichen Wirkungen derselben einernten soll, sondern für dasjenige Wesen, welches die Glückseligkeit zu vertheilen hat, und das mit sich selbst in Widerspruch seyn würde, wenn es dieselbe den Tugendhaften nicht verleihen wollte. Dieses ist dermaßen der ewigen Natur der Dinge gemäß, daß vielleicht nichts im Gewissen des Menschengeschlechts tiefer eingegraben ist, als: „wer Böses thut, muß Böses leiden; wer Gutes thut, dem muß Gutes zu Theil werden."

Die Glückseligkeit ist ein Zustand, und nicht ein Gefühl; ein dauernder, und nicht ein vorübergehender Zustand. Die Glückseligkeit in der Vor-

stellung der Menschen, oder vielmehr der Begriff der Glückseligkeit auf den Menschen angewendet, hat wohl immer etwas Relatives. Aber zugleich hat die Glückseligkeit in sich und an sich etwas Absolutes, und in diesem Sinne sprechen wir von der Glückseligkeit Gottes, in welchem alles Absolute sich vereinigt.

Da alles Absolute, das Wahre, das Schöne, das Ur-Gute unter sich geheime Wahlverwandtschaften haben, und in Harmonie mit einander sind, oder seyn sollen, so muß dasselbe von der Glückseligkeit gelten, nicht im Verhältniß zum Menschen — denn in diesem erscheint es uns als eine Reihefolge von Vergnügen — sondern als ein dauernder Zustand gedacht. Auch er muß mit dem Wahren, dem Schönen, dem Guten in Einklang gebracht werden.

Das Grundprinzip der Leibnitzischen Philosophie, daß nichts ohne zureichenden Grund geschiehet, würde schon hinreichen um zu beweisen, daß Leibnitz dem Fatalismus anhing. Er konnte nicht anders, ohne inconsequent zu werden. Die eigentliche Freiheit kann in diesem System nicht ihren Platz finden. Der zureichende Grund muß nothwendig eine ihm angemessene Wirkung hervorbringen.

In Hinsicht der Nothwendigkeit des Weltalls unterscheidet sich Leibnitz von Spinoza, nur in so fern seine Nothwendigkeit auf anderen Grün-

den beruhet. Ein persönlicher Gott ist der Ausgangs- und Stütz-Punct der ganzen Leibnitzischen Philophie. Von diesem Gott, an der Spitze des Weltalls, gehet alles aus; alles kehrt zu ihm zurück aber alles was er vorhergesehen, was er gewollt, geschiehet nothwendig und kann nicht ungeschehen bleiben. Vor Allem was existirt giebt es einen unendlichen, einen vollkommenen Gedanken. Dieser Gedanke bestimmt den allgemeinen Zweck, der der Endpunct aller Existenzen seyn soll. Folglich muß dieser Zweck vollkommen oder der bestmögliche seyn. Alles gehet von diesem Gedanken aus und eilt diesem Zweck mit einer absoluten Nothwendigkeit zu. Gott hat alles vorhergesehen, und mit einander verkettet, die Ursachen mit den Wirkungen, die Wirkungen mit den Ursachen, die Mittel mit den Zwecken, die untergeordneten Absichten mit den höchsten. Gott konnte sich das Weltall nur so wie es existirt, vorstellen; der Wille Gottes konnte kein anderes wollen als das, welches seine Intelligenz ihm vorhielt und vorstellte. Die Thathandlung ist dem Willen gefolgt, so wie der Wille dem Gedanken, und diese Drei machen nur Eins aus. Das Weltall ist nicht das Product einer Schöpfung, wenn man unter diesem Worte eine Thathandlung verstehet, die da hätte können nicht Statt finden, die nicht ewig wäre, die irgend etwas Vorhergehendes

voraussetzte. Allein das Weltall ist das Product der Schöpfung, in wie fern das Weltall eine Intelligenz voraussetzt. Diese Handlung ist identisch mit Gott, und ewig wie er selbst.

Gott und das Weltall sind von einander verschieden, allein man kann das Eine ohne den Anderen nicht begreifen, man kann den Einen nicht ohne das Andere setzen. Gott ist der Schlüssel zum Universum; er ist die Bedingung von dessen Existenz. Allein dieser Satz kann nicht umgekehrt werden und zugleich wahr bleiben. Das Universum hängt von Gott ab, allein Gott hängt nicht vom Universum ab. Aus diesem allen erhellt, das Leibnitz eigentlich Fatalist war, obgleich er einen persönlichen Gott, die beste Welt und die Thathandlung der Schöpfung annahm.

Zwar sprach er von Freiheit. Allein auf was lief die Freiheit in dem System der vorherbestimmten Harmonie aus? Der Körper und die Seele, entwickeln sich auf eine parallele, aber ganz entgegengesetzte Art. Hier eine Reihefolge von Eindrücke und Bewegungen, dort eine Kette von Gedanken, Gefühlen, Begierden, Willensäußerungen und Handlungen, die sich zur Seite gehen, ohne sich zu vermischen, gerade so wie Alpheus und Arethusa neben einander flossen. Die Vorstellungen der Seele gehen aus ihrem Inneren hervor, sie entwickeln sich von selbst, ohne ir-

gend eine fremde Einwirkung oder Dazwischenkunft, aber sie entwickeln sich nothwendiger Weise, so und nicht anders. Der Gedanke entstehet, ohne daß Jemand wisse, wie und woher, er bringt das Begehren mit sich, welches von der Vorstellung eines Gegenstandes abhängt. Dieses Begehren erscheint als Furcht oder als Hoffnung, und der Wille, wird unabänderlich und nothwendig vom Begehren bestimmt. Gott hat diese zwei Wesen, den Körper und die Seele, auf eine harmonirende Art organisirt und eingerichtet, wie zwei Kunstwerke, deren regelmäßiges und sich immer gleiches Spiel auf einer vollkommenen Correspondenz beruhen würde. Die zwei sich entsprechenden Reihefolgen der Veränderungen des Körpers und der Seele, entwickeln sich auf diese Art, und nicht auf eine andere, weil Gott, kraft seiner unendlichen Intelligenz vorhergesehen hat, daß die Kette der Gedanken und der Willensäußerungen der Seele, sich auf eine gewisse Art, und in einer gewissen Richtung entwickeln würde, und die Kette der körperlichen Bewegungen dem gemäß eingerichtet hatte. Diese Entwickelung der Seele, welche die Entwikkelung des Körpers bestimmt, nimmt nicht diesen Gang, weil Gott es vorhergesehen, sondern Gott hat es vorhergesehen, weil vermöge der Natur der Dinge er so und nicht anders seyn konnte. Freilich frägt es sich, wenn die menschliche Seele

frei

frei ist, warum und wie mußte diese Entwickelung nothwendig so und nicht anders beschaffen seyn? In der Reihefolge der Vorstellungen und der Willensäußerungen der Seele, welches ist der Ausgangspunct? Ist dieser Ausgangspunct ein nothwendiges Resultat der Natur der Seele, oder eine Wirkung der Freiheit, nehmlich einer Kraft und einer Macht, welche handeln können, einzig und allein weil sie es wollen? Da in dem Leibnitzischen System nichts ohne zurcichenden Grund geschiehet, so frägt es sich: welches der zureichende Grund dieser ersten Thathandlung seyn wird? Ob, wenn diese erste Thathandlung auf die eine oder die andere Art einmal gegeben ist, ihr die ganze Reihefolge der Gedanken und der Willensäußerungen, in allen ihren Theilen nothwendig folgt, oder ob die Seele das Vermögen hat, durch neue Thathandlungen diese Reihefolge zu unterbrechen? Hat sie dieses Vermögen nicht, so frägt sichs weiter, ob die Reihefolge der Gedanken, der Gefühle, der Willensäußerungen eben so nothwendig ist, als die Bewegungen einer einmal aufgezogenen Pendeluhr? — Hat sie dieses Vermögen, wie kann man es mit dem zureichenden Grund vereinbaren, dessen Wirkung, so verschieden sie auch von der der physischen Kräfte seyn mag, doch eben so unabänderlich und unvermeidlich ist?

Man siehet also, daß, in diesem System, die Freiheit auf sehr Weniges hinausläuft, oder vielmehr,

daß die Nothwendigkeit in demselben vorherrscht. Ein Beweis mehr, daß wenn man in Hinsicht der Existenzen und der Urwahrheiten über das Gegebene hinaus will, es sei um es zu demonstriren oder zu erklären, ein solcher Versuch auch dem metaphysischen Genie mißglückt und mißglücken muß. Die Freiheit ist uns unmittelbar im Bewußtseyn gegeben, die Nothwendigkeit der Natur mittelbar, vermittelst des Verstandes, der die Wirkungen auf die Ursachen beziehet. Beide in Einklang und in Verbindung zu bringen, übersteigt die menschlichen Kräfte, und so oft man es versucht, läuft man Gefahr, die eine oder die andere Thatsache zu läugnen, und also in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen.

VI.

Das Unendliche. Sehnsucht nach demselben.

Aus dem Unendlichen entsprungen, hat der Mensch mit ihm Wahlverwandtschaften, die sich in der menschlichen Natur auf mannigfache Art offenbaren, und die in den Tiefen des Gemüths sich dermaßen mit allen Gefühlen und allen moralischen Empfindungen vermischen und verzweigen, daß in jeder derselben sich etwas Unendliches verräth, was auf einen höheren Ursprung, wie auf eine höhere Bestimmung hinweiset.

Unsere Vernunft, nicht die schließende, sondern die anschauende, kündigt uns die übersinnliche Welt an, und zwingt uns, an Gott, an die Seele, an die Freiheit zu glauben; aber sie lüftet nicht ganz den Schleier, der das Wesen dieser unsichtbaren Gegenstände auch dem inneren Auge verdeckt. Die Vernunft ist also in ihrem Vermögen, so wie in ihren Wirkungen, beschränkt.

Der Verstand, auch der umfassendste, scharfsinnigste, gründlichste, ist noch viel beschränkter.

In Hinsicht der Anzahl der Gegenstände, die er auffaßt, fühlt er, bald ermüdet, seine Ohnmacht. In Hinsicht der Kenntniß ihrer Natur; ist er in noch engeren Grenzen befangen. Er versteht nur, was er selbst erschafft, oder was unter seinen Augen entstehet.

Das Gemüth allein hat etwas Unendliches; nicht nur weil es das unendliche Wesen ahnet und glaubt, sondern weil es mit allen den Gefühlen, die aus ihm hervorgehen, das Unendliche verbindet und verwebt. Vermöge des Gemüths legt der Mensch, sich bewußt oder unbewußt, das Unendliche in alle seine Schöpfungen ein, nimmt dasselbe unter allen endlichen Formen wahr, und sein innigster Trieb, so wie die Krone seines Wesens, ist die Liebe, die sich, unendlich von Natur, in ihren unendlichen Wirkungen offenbart.

Man muß das Wort Liebe in seiner umfassendsten Bedeutung nehmen, wenn man die Tiefe, die Hoheit, die Unbegränztheit derselben erkennen will.

Alles was der Mensch sucht, wünscht, treibt, thut, wenn es nicht auf den physischen Genuß und auf den materiellen Erwerb berechnet ist, gehet aus der Liebe hervor.

Sie bestehet in einem beständigen Streben, sich mit einem verwandten geistigen Gegenstande auf das Innigste zu vereinigen.

Die höchste Liebe, die, versteckt, verborgen, mit anderen fremdartigen Elementen versetzt, in einer jeden wahren Liebe wahrgenommen oder gefühlt werden kann, ist die Liebe des unendlichen Wesens, der Quelle alles Schönen, Wahren, Guten; die Religion.

In der Natur, in der Kunst, in der Wahrheit, in der Tugend, in der Freundschaft, in der eigentlichen Liebe, liegt immer die Liebe des Unendlichen, die Sehnsucht, sich mit ihm zu vereinigen, zum Grunde.

Die Natur in ihrer Gesammtheit ist der lebendige Abdruck des Unendlichen. Unter allen möglichen Formen hat sich der Unendliche in derselben offenbart. Zugleich verdunkelt und hervorleuchtend, in einem gebundenen aber zugleich freien Zustand, findet sich allenthalben das ewige Prinzip der Kraft, der Bewegung, des Lebens, des Denkens, und Empfindens. Die unendliche Idee erscheint unter mannigfaltigen Gestalten. Keine von ihnen ist ihr ganz angemessen, und giebt dieselbe in ihrer ganzen Reinheit wieder, aber sie schimmert durch alle diese Gestalten und verleihet ihnen einen eigenthümlichen Reiz.

Nicht allein in den großen, dem Scheine nach, der Zeit trotzenden Schöpfungen der Natur, in den Tiefen des Weltmeers, auf dem verklärten Gipfel der Urgebirge, im heiligen Dunkel der Wäl-

der, wehet der Geist Gottes, sondern auch im stillen Leben der Pflanzen, in der verborgenen Vegetation der unterirdischen Moose, in dem wundersamen Bau des unbedeutendsten Thieres. Verloren zwischen dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen, werden wir von Beiden gewaltig angezogen, und sie erregen in uns Empfindungen und Gefühle, die weder alle auf die Schönheit der Formen, auf das Spiel des Lichts und der Farben, noch auf die Nützlichkeit der verschiedenen Wesen, auf Vergnügen und Dankbarkeit hinauslaufen oder sich zurückführen lassen.

Zu allem diesen gesellt sich ein unerklärliches, unbestimmtes, aber deswegen nicht minder belebendes und eingreifendes Vorgefühl des Unendlichen, welches uns bei der Anschauung der Natur überfällt, und welches die unversiegende Quelle unserer herrlichsten Genüsse wird.

Von welchem Puncte wir auch ausgehen, auf welchen wir auch zu stehen kommen mögen, immer befinden wir uns am Rande des Unermeßlichen und Unendlichen, versinken in dasselbe mit Entzücken, tauchen unter mit inniger Freude, fühlen uns zugleich angezogen und zurückgestoßen von einem wollüstigen Grauen, und wenn wir wieder zur kalten und ruhigen Besonnenheit kommen, wünschen wir den vorigen Zustand zurück, und bedauern nur, daß er vorübergehend war.

Nicht das, was wir in der Natur deutlich sehen, auffassen, beschauen, begreifen, sondern das, was sich in derselben zwar unseren Sinnen entziehet, was wir aber mit den inneren Augen des Geistes und des Gemüths, in einer unbegränzten Ferne erblicken oder vielmehr ahnen, dieses und dieses allein giebt der sichtbaren Welt das Anziehende, Begeisternde, Hinreißende für die höheren, edleren menschlichen Naturen.

Daher der unwiderstehliche Reiz und die magische Wirkung des Helldunkels, der Entfernung, des Geheimnißvollen, Unbekannten, Außerordentlichen in der Natur. Gerade das, was wir nicht in bestimmten Umrissen auffassen, dessen Formen in einem Halblichte schwimmen, was wir nicht durchschauen, was wir nicht enträthseln können, übt auf uns eine Zaubergewalt aus, die mit keiner anderen verglichen werden kann, ziehet uns mächtig an sich, und indem es sich mehr oder minder mit allen Gegenständen vermählt, versetzt es sie, und uns mit ihnen, in die übersinnliche Welt, wo alles Endliche nur als das verkörperte Unendliche erscheint, und wo sich der Geist und das Herz in unbegrenzte Aussichten verlieren.

Daß die Liebe des Unendlichen und eine geheime Sehnsucht nach demselben mit der Liebe der sinnlichen Natur innig verschwistert sind, oder vielmehr, daß wir die sinnliche Natur nur lieben, weil

sie unserer Sehnsucht nach dem Unendlichen, entspricht und wohlthut, ist eine bewährte Thatsache. Der Gebildete ist sich deren bewußt, ohne dieselbe erklären zu können, aber auch in dem Ungebildeten, ihm unbewußt, wird sie vorgefunden und kann wahrgenommen werden. Auch dieser, wenn er in das heilige Dunkel eines Urwaldes eintritt, empfindet einen geheimen Schauer; wenn sein Blick sich in die unermeßlichen Räume des gestirnten Himmels verliert, fühlt er sich zugleich erdrückt und erhoben; wenn er bei der Schnelligkeit und dem Donnergetöse der Wasserfälle, im Angesicht der ewigen Alpen verweilt, bebt er zurück, und wird doch mächtig von diesem großen Schauspiel angezogen; und er versenckt sich, froh und wehmüthig zugleich, mit Wollust und mit Schrecken in den Wellenschlag des Oceans. So huldigt er, ohne es zu wissen, dem Unendlichen in der Natur; mit einemmale durch unverkennbare Zeichen verkünden sich in seinem thierischen Wesen sein höherer Ursprung und seine himmlische Bestimmung, es öffnet sich ihm eine neue Welt, und ein Lichtstrahl aus derselben fällt in seine Seele.

Dieselbe Liebe zum Unendlichen offenbart sich in der Liebe zur Kunst. Welches auch die Formen sein mögen, deren sich die Kunst bedient, um das Unendliche der Idee sinnlich erscheinen zu lassen, es seien Farbenumrisse, Körper, Töne oder Worte,

immer erreicht sie nur dann ihren Zweck und bemächtigt sich mit Gewalt unseres Gemüths, wenn sie, die Schranken der sichtbaren Welt überfliegend, durch ihre genialische, schöpferische Kraft, das Unendliche, wo nicht erreichen, doch ahnen und hoffen läßt. Welches auch ihr Schaffen sei, sie mag nur durch harmonische Verhältnisse und durch Ebenmaß der Gestalt uns das Schöne vorzaubern, oder eine erhabene unermeßliche Kraft, eine unerreichbare Größe durch die Macht der Töne und der Worte uns vorspiegeln, so hangt die Energie, die Stärke, die Dauer der Eindrücke, welche sie auf die Menschen macht, von der Art ab, wie sie uns mit dem Unendlichen in Berührung bringt, wie sie das Gefühl desselben in uns erweckt, und wie sie unser geistiges Wesen erweitert und erhöhet, indem sie es von allen endlichen Banden befreiet. Nicht durch das, was die Kunst den Sinnen darbietet, wirckt sie am meisten auf uns ein, sondern ihre größte Gewalt bestehet in der Belebung der Phantasie, welcher sie vermittelst der Eindrücke der Sinne einen Flug, eine Kraft, ein Feuer verleihet, die uns erlauben, mit einer unglaublichen Schnelligkeit eine unermeßliche Bahn zu durchstreifen und zurückzulegen. Das, was uns die Kunst zeigt, kann uns gefallen, ja fesseln; allein das, was sie uns errathen läßt, indem sie, es verbergend, andeutet; das Unsichtbare welches sich in der sichtbaren Welt

abspiegelt, die unendliche Welt, die wie ein unbegrenzter Gesichtskreis am Ende des sinnlichen Himmels, sich wahrnehmen oder vermuthen läßt; dieses ist, es eigentlich, was der Kunst ihren allgemeinen ewigen Einfluß auf die Gemüther der Menschen giebt und bewahrt. Auch in den Künsten, die am meisten an endliche Formen gebunden scheinen, die um so vollkommener sind, je mehr sie ihren Werken Bestimmtheit, Begränzung, mit einem Worte die höchste Individualität einprägen, bestehet die Magie derselben in der geheimnißvollen Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen, und in den Mysterien der geistigen Welt, die den Schlüssel zur Körperwelt abgeben und zu welcher die letztere nur den Weg bahnt.

Weit mehr noch zaubern die Seele in das Unbegrenzte hinüber, diejenigen Künste, die, vermöge der Natur ihrer Zeichen und der ihnen zu Gebote stehenden Mittel, immer etwas Unbestimmtes an sich haben, und um so leichter das Gemüth in das unendliche Meer der Gedanken, der Gefühle, der Erinnerungen, der Hoffnungen versetzen. Der Ton- und der Dichtkunst gebührt diese Ehre. Indem sie durch harmonische Klänge, oder durch lebendige Bilder, den Empfindungen und den Leidenschaften die ihnen eigenthümliche Farbe und Gestalt treu bewahren, geben sie noch weit mehr zu verstehen, als sie ausdrücken. Sie stellen einen

bestimmten Gegenstand in ein helles Licht, und verbreiten zugleich ein magisches Helldunkel über eine unzählbare Menge anderer, die mit diesem in einer näheren oder entfernteren Verbindung stehen. Neben den deutlichen Vorstellungen, die sie sorgfältig ausmahlen, erwecken sie eine Masse von undeutlichen Vorstellungen, die auf die Phantasie und das Gemüth mächtig einwirken. Darin liegt das Geheimniß des Genies, das nur Wenige besitzen, Wenige verstehen, zugleich ein Bild mit bestimmten Umrissen und glänzenden Farben dem inneren Auge vorzuführen, und im Hintergrunde des Hauptgegenstandes, in einer progressiven Entfernung, ein ganzes Heer von Bildern, wie mit einem Zauberstabe, aufzustellen, die alle mehr oder minder zu unserer Stimmung beitragen, die Freude in Wehmuth, die Wehmuth in Freude zergehen lassen, und sich am Ende in das Unbegrenzte verlieren.

So bewährt und beurkundet sich, in der Liebe zur Natur und in der Liebe zur Kunst, die Liebe zum Unendlichen und die dem menschlichen Herzen eigene Sehnsucht, sich mit demselben zu vereinigen.

So ist es auch mit der Liebe zur Wahrheit, zur Tugend, zum Heroismus u. s. f. Eine jede edle, reine Liebe hat ihre Wurzel in dem unendlichen Wesen. Alle haben in den Wahlverwandtschaften des

menschlichen Gemüths mit dem Unendlichen ihre gemeinschaftliche Quelle, ihr belebendes Prinzip.

Die Wahrheit ist ewig, und ist Eine, denn alle Wahrheiten sind Strahlen eines und desselben Urlichts, Tropfen eines und desselben ewigen Bornes. Sie hangen alle so fest und so innig zusammen, daß sie schon dadurch ihren gemeinschaftlichen Ursprung verkünden. Die Wahrheit, unendlich, unveränderlich wie Gott, erregt in den höheren geistigen Naturen eine Liebe, die, rein und unbegrenzt wie ihr Gegenstand, sich mit ihm inniger zu verbinden trachtet. Eine jede Schranke ist der Seele verhaßt, und wenn es ihr versagt ist, dieselbe wegzuräumen oder vorzurücken, so entrückt sie sich ihren engen Grenzen vermöge des Flugs der Phantasie, und weit über den Umkreis der Sinne und des Verstandes erhaben, schickt sie ihre Ahnungen als Vorboten des Unendlichen voraus, und überläßt sich mit einer göttlichen Traurigkeit ihrer Sehnsucht nach demselben.

Die Liebe der moralischen Vollkommenheit, zu welcher die Liebe einer vernunftmäßigen Freiheit und die Liebe der Menschheit sich wie die Zweige zum Stamm verhalten, verliert sich auch in die Liebe zum Unendlichen, oder endigt wie jede andere in ein geheimes unaufhörliches Streben zum Absoluten, Ewigen, Vollendeten.

Das Gesetz Gottes, in seiner strengen Noth-

wendigkeit, und seiner unbegrenzten Allgemeinheit, in ein Gesetz der Liebe zu verwandeln, es einzig und allein aus Liebe zu dessen ewigen Urheber durch alle Zeiten und alle Räume, durch alle Hindernisse, Aufopferungen, Leiden und Freuden, unter allen Formen, welche die Liebe annimmt, in das Leben einzuführen, ist der Menschheit unendliches Ideal. In Hinsicht seines Gegenstandes, so wie der Kraft, die es voraussetzt, und der Wirkungen die es hervorbringt, findet von unserer Seite eine fortschreitende, unaufhörliche Annäherung statt. Aber ein völliges Zusammenfallen, eine vollständige Identität mit demselben, ist einem endlichen Wesen nicht möglich. Wir erfahren es an uns selbst, wir fühlen es im Bewußtseyn unserer Schwäche, wir wissen es aus der einfachen Zusammenstellung des Endlichen und des Unendlichen. Aber wenn die Heroen der christlichen Liebe, für Glaube und Hoffnung, für das Vaterland oder die Menschheit, für das Ganze oder für den Einzelnen, mit demuthvoller Hingebung sich selbst vergessend, entweder bluten oder darben, im Stillen leiden oder öffentlich auftreten, und hienieden auf der äußersten Grenze der menschlichen Tugend stehen, so bezeichnet dieses noch nicht die Grenze der ihnen inwohnenden Kraft, sondern das Maß der ihnen verliehenen irdischen Wirksamkeit, und indem wir sie bewundern, schweifen unsere Gedanken

weit über diese Linie hinaus, und erschaffen sich jenseits der Sterne ein Bild höherer Vollkommenheit, welchem die einer unbegrenzten Vervollkommnung fähige Seele ganz gewachsen zu seyn scheint. Dieses herzerhebende Gefühl erwacht bei uns, so oft wir durch Kampf, Opfer und Sieg uns selbst übertreffen oder von Andern übertroffen werden, und wir so das Bewußtseyn des erhabenen Contrastes unserer Erscheinung und unseres Seyns, unserer Ohnmacht und unserer Kraft, erhalten.

Nicht allein die Liebe zu allgemeinen hohen Gegenständen bewährt sich, bei näherer Beleuchtung als eine geheime und verschleierte Sehnsucht nach dem Unendlichen; sondern die Liebe, im engern Sinn des Wortes, die sich als Freundschaft oder als Minne offenbart, wenn sie einen reinen, unbefleckten, edeln, hohen Character annimmt, trägt und verräth leicht dieses göttliche Gepräge.

Allein, wird man einwenden, wie können zwei endliche Wesen, in ihren endlichen Schranken begriffen und befangen, eine unendliche Liebe für einander empfinden? Dadurch, daß sie Beide, troß ihrer Endlichkeit, etwas Unendliches an sich haben, und vermöge dieses Vorzuges, sich in die Unendlichkeit wechselseitig hineinzaubern. Das, was sie für den Augenblick in dem gegebenen Raume und in der gegebenen Zeit sind, bereichern sie und statten es aus mit allem, was sie seyn kön-

nen, sollen und werden, und so, sich wechselseitig veredlend, verklärend, über alles Irdische erhebend, ein unbegrenztes Streben fühlen, sich einander zu durchdringen und mit vereinter Kraft zum Höchsten empor zu schwingen. Wenn in Verhältnissen dieser Art die Phantasie nicht das Gemüth belebt, und die Poesie des Herzens nicht das alltägliche Leben in eine höhere Sphäre hinüberziehet, ist es um das Schönste im Menschen geschehen.

Wenn man das Folgende beherzigt, so wird das Vorhergehende in das gehörige Licht treten.

Die Werke der Natur, die uns Thränen der Rührung oder der Freude entlocken; die Werke der Kunst, die uns begeistern; die Männer, die durch ihre Genialität und ihre geistige Kraft unsere Bewunderung, durch ihr reiches, tiefes, wohlwollendes Gemüth unsere Liebe in Anspruch nehmen; die Frauen, die durch eine ächte, veredelte Weiblichkeit, und durch derselben entsprechende Formen, das Ideal ihres Geschlechts abspiegeln, und die allein einer geistigen Liebe empfänglich sind, so wie sie allein verwandten Seelen eine solche Liebe einflößen können; — mit einem Worte, alle Gegenstände die uns uns selbst entreißen, und über uns selbst erheben, sind nicht in der That so beschaffen, wie wir sie sehen, wie wir sie fühlen in der Zeit der Begeisterung, sondern, wir machen sie zum Theil zu dem, was sie erscheinen und was sie sind.

Andererseits kann freilich auch eine reichhaltige, schöpferische Phantasie, es kann das tiefste Gemüth, der sinnigste Verstand nicht mit den Gegenständen nach Belieben spielen, ihnen Vollkommenheiten verleihen und andichten, zu welchen sie nicht einmal die Anlage hätten oder die Veranlassung darböten, und sie alle so gestalten, wie diejenigen sind, die uns in der That bezaubern.

Wenn also die subjective Thätigkeit unserer Phantasie und unseres Gemüths die Gegenstände unserer Liebe belebt, verschönert, steigert, so müssen dieselben doch immer einen objectiven Stoff besitzen, welcher diese Thätigkeit erregt, erweckt, und ihre Wirkungen möglich macht. Wenn die Gegenstände der Liebe Denjenigen, die sie beschauen, bewundern, in sich aufnehmen, einen großen Theil ihrer Reize zu verdanken haben, so können wir doch diese magische Gewalt nur über gewisse Gegenstände ausüben.

Der Gegenstand, sich immer gleich, bleibt immer derselbe. Allein Diejenigen, die ihn betrachten oder dessen Eindrücke empfangen, sind von einander sehr verschieden. Denen, welche Wahlverwandtschaften mit ihm haben, erscheint er bewundernswürdig und reißt sie zur Begeisterung hin; Anderen, die nicht verstehen, mit ihrem eigenen Vermögen ihn auszustatten, erscheint er gleichgültig und läßt sie ganz unempfindlich.

Der

Der Gegenstand ist ein Thema auf welches man sehr verschiedene Variationen machen kann; die einen reichhaltig und von schöpferischer Fülle, die anderen mager und armselig. Die Begleitung kann auch prächtig, oder sehr nüchtern ausfallen.

Der Eindruck den ein lieblicher Gegenstand auf ihm verwandte Seelen macht, ist ein in das Innere derselben niedergesenkter Keim. Die Beschaffenheit des Bodens der ihn empfängt, die Natur der Atmosphäre die ihn umgiebt, und die Bestandtheile derselben entscheiden über die Entwikkelung des Keims. Je nachdem der Boden fruchtbar, und die Atmosphäre mit belebenden Elementen geschwängert ist, oder nicht, wird aus diesem Keim eine üppige, herrliche, oder eine verkümmerte mißrathene Pflanze hervorgehen.

Was besitzt in der That der Gegenstand unserer Liebe oder unserer Bewunderung? Alles nöthige, um das Gefühl des Unendlichen in uns zu erwecken, indem er uns eine Ahnung einflößt von dem Unendlichen welches in ihm enthalten ist. Vermöge dessen, was er uns giebt, macht er unser Glück; aber wir machen auch das seinige, je nachdem wir selbst in Hinsicht der Ideen, der Gefühle, der Bilder der Phantasie, reich, oder unbemittelt und so gar arm sind.

In jeder menschlichen Liebe, sind die Erinnerungen, die Wünsche, die Hoffnungen eine

schöne, herrliche Einfassung, ein glänzendes Gefolge der herrschenden Empfindung selbst, oder ein sanfter, zarter, wollüstig wehmüthiger Nachklang derselben. Man nehme jeder Liebe diese Folie, und man sehe, wie sie blaß und matt erscheinen wird. Es sind freilich nur Nebenbegriffe oder Nebengefühle der vorherrschenden Empfindung, aber sie versetzen alle die Seele in das Unendliche; die einen beziehen sich auf die Vergangenheit; die anderen auf die Zukunft; beide sind unbegrenzt, und verleihen dadurch der Gegenwart, die immer begrenzt ist, einen eigenen Reiz.

Warum hat jedes Ideal etwas Entzückendes und Begeisterndes? — Weil das Ideal in seiner Höhe und Reinheit nirgends angetroffen wird, und es, in seiner luftigen ätherischen Erscheinung, nicht, wie die Wirklichkeit, in enge Grenzen und bestimmte Umrisse eingeschlossen ist, sondern in das Unendliche gehet. Je mehr der Kopf, das Herz die Phantasie einen idealischen Schwung haben, um so mehr verbindet sich das Idealische mit allen Gegenständen der Natur und der Kunst, und diese geheimnißvolle Verbindung der übersinnlichen Welt mit der sinnlichen, der unendlichen mit der endlichen, ist die Quelle unserer edelsten Genüsse: die Wirklichkeit enthält dann Schönes und Großes genug um das Ideal in uns hervortreten zu lassen, und uns zu veranlassen, es auf dieselbe zu über-

tragen, und beide mit einander zu vermählen. Zu dem, was die Natur und die Kunst hervorbringen, muß das, was nicht in der sichtbaren sondern in der unsichtbaren Welt existirt, hinzukommen, wenn ersteres in seiner ganzen Glorie erscheinen soll.

Alle Gegenstände, welche die Natur und die Kunst unserer Bewunderung und unserer Liebe darbieten, erhalten von ihrer Hand nur Umrisse, Formen, Gestalt, die Züge und die Verhältnisse welche nöthig sind, um das Spiel der Phantasie und des Gemüths des Betrachtenden oder Beschauenden zu beleben, zu begeistern, und ihn aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit zu versetzen. Seine Seele allein giebt diesen Gegenständen Seele und Ausdruck, und einen unwiderstehlichen Reiz, der sich weder bezeichnen noch aussprechen läßt. Die Gegenstände der Natur und der Kunst, die Thatsachen, die Handlungen, sind, wie die Worte, nur Gefäße, welche den Gedanken und das Gefühl empfangen und verschließen, damit das Idealische sich nicht verflüchtige; Formen, welche man von ihm unterscheiden muß, obgleich sie durch ihre Wechselwirkung sich einander heben und verschönern.

Also muß man nicht die Liebe einzig und allein nach dem Gegenstand, der dieselbe entzündet, beurtheilen. Die Liebe hat in sich und an sich Werth und Vollkommenheit, denn sie verkündet

das Vermögen zu lieben, und dieses Vermögen ist das herrlichste Kleinod der menschlichen Seele, ein Vermögen, welches sie über sich selbst erhebt. Die Liebe entreißt ein Wesen dem engen Kreise seiner Selbstheit, entfremdet es den Bedürfnissen und den Gedanken, die sich nur auf sein elendes Ich beziehen, um es in einen anderen, ihm verwandten Gegenstand zu versenken. Diese Entäußerung seiner selbst, diese Hingebung seines ganzen Daseyns, diese Gabe, sich mit einem anderen Wesen zu verschmelzen, hat auch, abgesehen von den Eigenschaften des Gegenstandes dieser göttlichen Erhebung der Seele, etwas Großes, Theilnahme und Bewunderung Erregendes, Unendliches.

Wenn der Gegenstand einer solchen Liebe ihrer nicht ganz würdig erscheint, so muß man voraussetzen und annehmen, daß trotz seiner Mängel und Fehler er doch etwas Liebenswürdiges hat, oder daß man in der Person nicht allein liebt, was sie ist, sondern was sie werden kann und werden wird, was sie drch ihre Eigenschaften uns gewissermaßen ihr hinzuzudichten zwingt. Wenn auch der Gegenstand der Liebe ihrer würdig scheint, so muß man sich immer sagen, daß dieser Gegenstand etwas von seinem magischen Licht verlieren würde, wenn man ihn von allem, was die Phantasie und das Gemüth ihm verliehen haben, entblößen wollte. Im Allgemeinen kann man be-

haupten, daß man nie einen Gegenstand, der der Liebe unwürdig wäre, als einen solchen liebe; man siehet ihn anders, oder man macht ihn zu etwas anderem, sonst wäre die Liebe unmöglich.

Wenn man auch nie ohne Grund liebt, so läuft die Liebe doch Gefahr zu verfliegen und zu verschwinden, sobald man diesen Grund deutlich angeben kann und angeben will, und sich oder Anderen Rechenschaft davon giebt. Nichts ist mit dem Gefühl unvereinbarer und ihm entgegengesetzter, als die Kaltblütigkeit, die erfoderlich wäre, alle Eigenschaften eines liebenswürdigen Gegenstandes aufzufassen, zu unterscheiden, und einzeln herzuzählen. Das Gefühl, von Natur immer etwas undeutlich, vereinigt und verschmilzt gern alles in einen und denselben Total-Eindruck. Der Verstand hingegen, der immer auf Klarheit und Bestimmtheit ausgehet, theilt, trennt und sondert die Massen. Wenn die Eigenschaften, die man in einem Gegenstande liebt, eine strenge Aufzählung zuließen, so würde die Liebe auf einer Berechnung beruhen. Allein man liebt immer den ganzen Gegenstand, den Gegenstand in seiner Einheit, und am meisten einen von denen Gegenständen, in welchen die Natur durch eine wundervolle Verschmelzung verschiedene, und öfters entgegengesetzte Eigenschaften zu einem Ganzen verbunden hat.

Aus diesem allen gehet hervor, daß eine jede

reine, uneigennützige, aus einer idealischen Phantasie und einem tiefen Gemüth hervorgehende Liebe, etwas Unbestimmtes und Unbestimmbares, Unbegränztes und Unendliches in sich trage, ja daß ihr Wesen in einer Sehnsucht nach dem Unendlichen, in einem steten Streben, sich mit ihm zu vereinigen, bestehe.

Eigentlich lieben wir in allen schönen, interessanten, erhabenen Gegenständen, nur das ewige, unendliche, absolute, vollkommene Wesen. Sie sind alle ein schwacher Abglanz der Gottheit. Ihnen wohnt etwas Geistiges, Himmlisches, Unsterblichs bei. Dieses, und dieses allein, erregt und unterhält unsere Begeisterung. Sie sind ein Widerschein des ewigen Lichts, ein sichtbarer Typus des Unsichtbaren, ein sinnliches Zeichen des Uebersinnlichen, ein unter endlichen Formen erscheinendes Unendliche.

Das Vermögen der Liebe ist also das wahre Bild des Gottes, nach welchem wir erschaffen sind. Dieses Vermögen der Liebe ist einer unbegrenzten, unendlichen Entwickelung fähig; von Gott ausgegangen, kann es in ihm allein seine Ruhe, seine Befriedigung, seine Bestimmung suchen und finden. Die Liebe hat ihre Wurzel im Glauben, nicht im Wissen; die Liebe ist die Quelle der Frömmigkeit, ja die Frömmigkeit selbst. Sie fodert nicht Beweise des Daseyns Gottes; sie

findet ihn in den Tiefen des Gemüths; sie erkennt ihn nicht, sie fühlt allenthalben dessen Gegenwart. Seine Existenz und seine Eigenschaften sind ihr in einer und derselben inneren Anschauung gegeben.

Aus dem Glauben entsprungen, erzeugt die Liebe die Hoffnung, und zwar eine unendliche. Der Mensch fühlt sich groß, indem er Gott, und alles was mit dem ewigen Wesen verwandt ist, liebt. So eng auch die Schranken sein mögen, innerhalb welcher sein irdisches Leben und sein irdisches Wissen, ja sein ganzes endliches Thun und Treiben, gebunden sind, so ist er doch dermaßen unabhängig von der sinnlichen Welt, dergestallt erhaben über dieselbe, und sich einer göttlichen Kraft bewußt, daß er seinem inneren Leben eine ununterbrochene Fortdauer zuschreibt. Er kann nicht anders. Eine unläugbare Thatsache zwingt ihn gewissermaßen zu dieser Hoffnung. Bei seinem beschränkten unsicheren Wissen, seinem unvollkommenen schwachen Thun und Handeln, bei der Nichtigkeit seiner Wünsche, bei seiner immer relativen Glückseligkeit, Tugend, Energie, sucht und liebt er dennoch nur das Absolute, trachtet nach ihm, kann und will in ihm allein die Sättigung seiner Sehnsucht, und die Vollendung seines Wesens finden. Dieses Streben, diese Sehnsucht sind das Gepräge Gottes, die Vor-

boten der höheren Bestimmung des Menschen. Wenn man frägt: wie hat sich die Liebe zum Unendlichen mit dem Staube vermählen können? wie hat das Absolute den Weg zum menschlichen Herzen finden können? so muß, da die Zeit keine Antwort auf diese Frage giebt noch geben kann, die Ewigkeit das Problem lösen. Sie wird nicht immer verstummen, und das Wort zum großen Räthsel aussprechen.

Gedruckt bei Johann Friedrich Starcke.

Anzeige.

Von dem Verfasser dieser Schrift sind folgende Werke erschienen, und bei Unterzeichneten verlegt oder durch sie zu beziehen.

Tableau des révolutions du Système politique de l'Europe, depuis la fin du quinzième siècle. Nouvelle édition, revue et corrigée par l'Auteur. Tome 1 — 4. Paris 1823. . 10 Rthlr.

Considérations générales sur l'histoire, ou introduction à l'histoire des révolutions du Système politique de l'Europe, pendant les trois derniers siècles. 1801. . . 10 Gr.

Eloge historique de J. B. Mérian, de l'Académie de Berlin. 1810. . . 18 Gr.

Sermons. 2 Vol. 1818. 3 Rthlr. 8 Gr.

Mélanges de Politique et de Philosophie morale. 1801. . . . . 1 Rthlr.

Mélanges de Littérature et de Philosophie. 2 Vol. 1809. . . 3 Rthlr. 16 Gr.

Enthält:

- Préface, contenant un parallèle entre la philosophie allemande et la philosophie française.
- Essai sur l'Idée et le Sentiment de l'Infini.
- Essai sur les grands Caractères.
- Essai sur le Naïf et le Simple.
- Essai sur la nature de la Poésie
- Essai sur la Différence de la Poésie ancienne et moderne.
- Essai sur le caractère de l'Histoire et sur Tacite.
- Réflexions sur la différence de la Poésie et de l'Eloquence.
- Essai sur le Scepticisme.
- Essai sur le Premier Problème de la philosophie.
- Essai sur l'Existence, et sur les derniers Systèmes de Métaphysique qui ont paru en Allemagne.
- Fragmens ou pensées détachées.

Essais philosophiques, ou nouveaux Mélanges de littérature et de philosophie. 2 Vol. 1817. . . . 2 Rthlr. 16 Gr.

Enthält:

Essai sur l'abus de l'unité en Métaphysique.
Analyse de l'idée de Littérature nationale.
Essai sur la philosophie de l'Histoire.
Essai sur le Suicide.
Essai sur le caractère du 18me Siècle relativement au ton général, à la religion et à l'influence des gens de lettres.
Essai sur le système de l'Unité absolue ou le Panthéisme.
Essai sur les progrés de l'Economie politique dans le 18me siècle.
Sur l'abus de l'Unité et des jugemens exclusifs en politique.
Sur les révolutions du Système politique du Nord au commencement du 18me siècle.
Tableau analytique du déreloppement du Moi humain.

Nouveaux Essais de politique et de philosophie. 2 Vol. (unter der Presse)

Enthält:

De l'Esprit du tems, et des Réformes politiques.
Doutes sur de prétendus Axiomes politiques.
Sur les Théories et les Méthodes exclusives.
Sur la législation de la Presse.
Sur les gouvernemens de l'Asie.
Discours de réception à l'académie de Berlin.
Sur la Littérature.
Quelques résultats de l'Histoire.
Pensées détachées.
Principes de droit politique: sur le but, les formes et les ressorts du Gouvernement.

Gelegenheitsschriften (einige akademische) nämlich: Denkschrift auf E. F. Klein. — Ueber die Philosophie der Gesetzgebung. — Ueber wahre Größe; am Gedächtnißtage Friedrichs II. 1815. 8 Gr.

Ueber Souveränetät und Staatsverfassungen. Ein Versuch zur Berichtigung einiger politischen Grundbegriffe. Zweite Auflage. 1816. 12 Gr.

Ueber die Staatswissenschaft. Abhandlungen über: den Zweck des Staats; die Form des Staats; die bewegenden Prinzipien des Staats. 1820. . . . . 16 Gr.

In demselben Verlage ist ferner erschienen.

J. G. Büsching

das Schloß der deutschen Ritter zu Marienburg.

gr. 4. 1823. Mit 7 Kupfert. in Aquatinta, in Fol. 4 Rthlr.

(Dasselbe, mit den ersten Kupferabdrücken auf größerem Papier, der Text cartonnirt, die Kupfer in Mappe. 5 Rthlr.)

Ueber dieses Werk führen wir aus einer tief eingehenden Beurtheilung, die dasselbe in den Wiener Jahrbüchern der Literatur (1823. H. 3.) gefunden, nur folgendes an, wodurch die Wichtigkeit desselben für Kunstfreunde angedeutet ist: „Wie der Cöllner Dom in gewisser Hinsicht die schönste Epoche der Kirchenbaukunst vertritt, so darf das Schloß der deutschen Ritter zu Marienburg wol als vollendetes Muster der höheren weltlichen (wir verstehen das Wort im Gegensatze zu jener) betrachtet werden; und aus diesem Gesichtspunkte sind die Bestrebungen mehrerer Gelehrten und Kunstfreunde, die zuerst die genaue Kenntniß jenes Schlosses vorbereiteten, höchst verdienstlich gewesen." — „Als der Herstellungsbau schon bedeutend vorgerückt war, unternahm Herr D. Büsching eine Reise dahin, und widmete dem Schlosse eine bis in die kleinsten Details eingehende sorgfältige Untersuchung, deren Resultate er in dem vorliegenden Werke, das die Verleger aufs Beste ausgestattet haben, niederlegt. — Die sieben vortrefflichen Kupfertafeln sind zum Verständniß des Werkes eine schätzbare Zugabe; sie enthalten die Grundrisse der vier Geschosse des Mittelschlosses, als des vornehmsten Theiles, einen Durchschnitt der Hochmeisterwohnung, die Ansicht eines Theiles des Mittelschlosses von der Nogatseite, und einen Plan vom ganzen Umfange des Schlosses Marienburg, wie es in der alten Zeit gewesen."

Paläophron und Neoterpe.

Eine Schrift in zwanglosen Heften, ästhetisch-kritischen Inhalts, bezüglich auf Kunst und Sitte, Religion und Wissenschaft.

Herausgegeben von K. E. Schubarth.

Erstes Stück. gr. 8. 1823. geh. 1. Rthlr. 12 Gr.

Eine lesenswerthe Einleitung giebt Nachricht über

die Tendenz dieser Schrift. Folgendes ist eine Uebersicht von dem sachreichen Inhalt dieses ersten Stücks:

I. **Antikes**, vornemlich auf Homer bezüglich;

11 Aufsätze zur Entwickelung der Maximen des Epos, mit Rücksicht auf das Gesammtphänomen Griechischer Poesie und sein historisch-ästhetisches Princip.

II. **Modernes**, meist neuere Poesie und deren Maximen betreffend.

1. Ueber Göthe's Tasso.
2. Deutsches Zwillingsgestirn.
3. Ueber die Zueignung und das Vorspiel zu Göthe's Faust.
4. Neuere gegen die Alten.
5. Literarisches Monopol.
6. Metempsychose der Poesie.
7. Tragischer Roman.

III. **Allgemeines**; Ethik, Kunst, Literatur.

1. Religion, Kunst, Wissenschaft.
2. Wege und Stege menschlicher Entwickelung.
3. Eine übereinstimmende Natur-, Welt-, und Sittenmaxime.
4. Falsches Humanitäts-Bestreben und vergeblicher Ausgleichungsversuch.
5. Repräsentation, ein mehr ästhetischer als sittlicher u. politischer Begriff.
6. Gegenstand und Anlage antiker und moderner Kunst.
7. Die Restaurationen an der Gruppe des Laocoon betreffend.
8. Von dem Lebensalter und dem Maaße der Söhne des Laocoon.
9. Das Abendmahl Christi von Leonardo da Vinci.
10. Ueber das Abendmahl Christi nach Raphael und Marc-Anton. (Mit 1 Kupfer.)
11. Marc-Anton's Verhältniß zu Albrecht Dürer und zu Raphael.
12. Miscellen.

Fr. Theremin

die Lehre vom göttlichen Reiche, dargestellt ꝛc.

gr. 8. 1823. geh. 1 Rthlr.

„Dieser Schrift muß nachgerühmt werden, daß sie ihren Gegenstand mit so großer Heiterkeit und Reinheit, als der seiner ganzen inwohnenden Fülle angemessenen Vielseitigkeit, glaubensvoll, überzeugend, verständig, gefühlt, ohne Schwärmerei, Spitzfindigkeit, Superstition und Pedanterei, behandelt. Die nicht zu große Ausführlichkeit trägt dazu bei, uns um so mehr mit der Ahnung der vollen Größe des dargestellten Gegenstandes zu erfüllen." — Dieses Urtheil hat so viel Beistimmung gefunden, daß wir uns erlauben dürfen, uns hier darauf zu beziehen, um auf eine Schrift aufmerksam zu machen, welche zu den beachtens- und beherzigenswerthesten neuern Erscheinungen in der Literatur gehört.

V. p. 60-61.

Ancillon, Johann Peter Friedrich,

Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie ein Versuch

Berlin 1824

Ph.sp. 28 n

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042583-2